# Kelâm Felsefesine Giriş

H. Austryn Wolfson

KİTABEVİ

*Dinler Tarihi, Din Felsefesi ve İlâhiyât sahasında dünyanın sayılı uzmanlarından olan H. Austryn Wolfson'un, Kelâm Felsefesi adlı hacimli kitabının girişi olan bu eser, ilâhiyâtla uğraşanlar için bir kılavuz niteliğindedir. Kitap'ta İslâm, Hıristiyan ve Yahudi İlâhiyâtının birbirlerini nasıl etkilediğini ve birbirlerinden hangi unsurları aldıklarını görecek, böylece Kelâm'ın herhangi bir problemi hakkında sahip olduğunuz görüşlerin, düşünce tarihindeki yerini tespit edeceksiniz.*

**KİTABEVİ**

KİTABEVİ

KİTABEVİ Yayın No: 48

Tashih ve dizin:
ZİYA YILMAZER

Kapak:
MTE

Montaj, Baskı, Cilt :
Bayrak
İstanbul, Haziran 1996

# KELÂM FELSEFESİNE GİRİŞ

H. Austryn Wolfson

Çeviren:
Dr. Kasım Turhan

KİTABEVİ
Çatalçeşme Sk. No: 29/13 Cağaloğlu - İST.
Tel.: (0-212) 512 43 28 - 511 21 43
Faks: (0-212) 511 42 30

# İÇİNDEKİLER

## SUNUŞ

Kelâm Felsefesine Giriş adıyla neşredilen bu kitapçık, Harry Austryn Wolfson'un "The Philosophy of Kalam" adlı değişik dillere çevrilmiş yaklaşık 800 sayfalık büyük hacimli kitabının GİRİŞ'inden ibârettir. Yüzyılımızın önde gelen felsefe tarihçilerinden biri olan Wolfson'un ilgi alanı Din Felsefesi, Dinler Tarihi; Yahûdî, Hristiyan ve İslâm ilâhiyât sahalarına kadar uzanır. Anılan sahalarda büyük hacimli eserlerinin yanında yüzün üzerinde makalenin altında imzası da bulunan Wolfson, çalışmalarında, bu kitapçıkta tanıtımını bulabileceğiniz "hypotetik-dedüktif" adı verilen bilimsel metodu kullanarak, herhangi bir felsefe mektebi yahut ilâhiyât okulunun terminolojisinde görülen bir terimin, bir ifâde veya kavramın, öteki felsefe mektepleri veya ilâhiyât okullarının terminolojisiyle alâkasını göstermeye çalışır. Onun vardığı sonuçlara katılmasanız bile, çalışmalarında kullandığı yöntem ve bununla ortaya koyduğu bulgular, bir ilâhiyât araştırmacısının görmezlikten gelemiyeceği unsurlardır.

Kelâm'ın hemen bütün problemleriyle ilgili analitik bir çalışma olan "Kelâm Felsefesi" adlı eserinin tamamı tarafımızdan tercüme edilmekte olup, onunla ilgili değerlendirme kitabın neşri esnasında yapılacaktır. İslâm Kelâmı'nın doğuşu, onun Yunan Felsefesi, Hristiyân ve

KELÂM FELSEFESİNE GİRİŞ

Yahûdî Kelâmı'yla ilgisine dair görüş ve tartışmaları ihtivâ eden bu GİRİŞ'in Kelâm-Felsefe münâsebetlerine ilgi duyan kişilere faydalı olacağını ummaktayız.

Metinde geçen Grekçe kelimelerin Latin harflerine çevrilmesinde yardımlarını gördüğüm Sâmân Helvacıoğlu'na şükranlarımı sunmak isterim

Kasım TURHAN

# KELÂM FELSEFESİNE GİRİŞ

# KELÂM FELSEFESİNE GİRİŞ

## I.KELÂM TERİMİ

Tam tamına "söz" yahut "kelime" demek olan *kelâm* terimi, Yunan filozoflarının eserlerinin Arapça tercümelerinde "kelime", "akıl" ve "delil"[1] gibi çeşitli anlamları olan *logos* terimine karşılık olarak kullanılmıştır. Ayrıca kelâm terimi Yunanca'dan yapılan Arapça tercümelerde özel bir ilim dalı anlamında ve *mütekellimûn* (tekili: *mütekellim*) da bu ilim dalıyla uğraşanlara ad yahut sıfat olarak kullanılmıştır. Böylece Yunanca "tabiat hakkında münakaşalar" (*perifuseos logoi*)[2] ifâdesi tabiî *kelâm* (*el-kelâmü't-tabiî*)[3] diye tercüme edilmiştir. Yunanca "tabiatçılar" (*fusikoi*;[4] *fusiologoi*[5]) terimi de bazen "tabiî kelâmcılar" (*ashâbü'l-kelâmi't-tabiî*)[6] yahut *"tabiat mütekellimleri"* (*el-mütekellimûn fi't-tabiiyyât*)[7] olarak tercüme edilmiştir. Aynı şekilde, Yunanca "teologlar"

---

1.Averroes, *In Metaphysica,* Arapça: Tefsir ma ba'de't-Tabi'a, nşr, M. Bouyges, Index D, a, p. (264).
2.*Metaph,* I, 8, 990a, 7.
3.Averroes, *In Metaphysica,* I, Text. 20, s.104, I. 16.
4.*Metaph,* XII, 10, 1075b, 27.
5.*Age,* I, 8, 989b, 30-31.
6.Averroes, *In Metaphysica,* XII, Text. 57, s. 1728, I.11.
7.*Age,* I, Text. 19, s.101, I.11.

(*teologoi*)[1] terimi de *"ashâbü'l-kelâmi'l-ilâhî"*[2] yahut *"el-mütekellimûn fi'l-ilâhiyyât"*[3] diye çevrilmiştir. İlk Arap yazarlarınca da, muhtemelen Yunancadan yapılan bu Arapça tercümelerin etkisiyle *kelâm* ve *mütekellimûn* terimleri bu manada kullanılır olmuştur. Bu sebepledir ki Yahyâ b. Adî "Hristiyan *mütekellimûn*"dan[4]; Şehristânî "Empedokles'in *kelâmı*"ndan[5], "Aristo'nun *kelâmı*"ndan[6] ve insan şekline girerek Kelimenin bedenle birleşmesine dair Hristiyanların *kelâmı*'ndan[7] söz eder; Judah Halevi[8] "Pythagoras mektebi, Empedokles mektebi, Aristo mektebi, Eflatun mektebi yahut öteki bağımsız filozofların, Stoalıların[9], Peritatetiklerin -bu sonuncular Aristo mektebine mensuptur- mektebi gibi aynı *mütekellimûn* okuluna"[10] mensup kişilerden bahseder. İbn Rüşd de "bizim dinimizin ve hristiyanların dininin kelâmcılarından (*mütekellimûn*)"[11] yahut "zamanımızda mevcut üç dinin kelâmcılarından"[12], Maimonides (İbn Meymûn) "hristiyan olmuş Yunanlılar arasından ve Müslümanlar arasından çıkan ilk *kelâmcılar*dan"[13] söz eder; İbn Haldûn da "tabiatçı ve metafizikçi filozofların *ke-*

---

1.*Metaph,* XII, 10, 1075b, 26; 6, 1071b, 27.
2.Averroes, *In Metaphysica,* XII, Text. 57, s.1728, II.10-11.
3.*Age,* Text. 30, s.1563, I. 9.
4.Périer, *Petits Traités Apologétiques de Yahyâ ben 'Adî,* s.39, I.4.
5.*Milel,* s.262, I.1.
6.*Age,* s.286, I.7.
7.*Age,* s.172, I.4.
8.Cuzari V, 14, s.328, II.23-26; s.329, II.13-16.
9.*ashab al-mizallah; ba'le ha-sel.*
10.Neşredilen metindeki *el-mitan* kelimesinin *el-meşşâ'ûn*'un bozulmuşu olması muhtemeldir, İbranicesi: *ha-holekim,* krş, Goldziher, ZDMG, 41:705 (1887).
11.Averroes, *In XII Metaph,* Comm. 18, Arapça: s.1489, II.4-5; Latince, s.304 F.
12.*Age,* Arapça, s.1503, II.11-12; Latince: s.305 F.
13.*Moreh* I,71, s.123, II.10-11.

*lâmı*"[1]ndan bahseder. Bütün bunlara ilâve olarak *kelâm* terimi hiçbir kayda bağlanmaksızın İslâmda felsefenin doğuşundan önce ortaya çıkan husûsî bir düşünce sistemine ad olarak verilmiş ve onun temsilcilerine, Kindî (ö.866) ile başlayan ve sadece filozoflar denilen kimselere mukabil yalnızca kelâmcılar (*mütekellimûn*) denilmiştir.

Sadece Kelâm olarak tanımlanan bu düşünce sisteminin nasıl vücut bulduğu ve ne olduğu, iki müslüman, Şehristânî (1086-1153) ve İbn Haldûn (1382-1406), ve bir Yahûdî, Maimonides (1135- 1204) tarafından Arapça olarak yazılmış üç eserde bulunan onun tarihiyle ilgili metinlerin birleştirilerek bir araya getirilmesiyle anlaşılması mümkün olacaktır.

## II.ŞEHRİSTÂNÎ VE İBN HALDÛN'A GÖRE KELÂM

Bu araştırmanın kapsamına giren devre boyunca, İslâm'ın gelişmesi iki safhaya ayrılır; birincisi, Kur'ân'da serpiştirilmiş şekilde bulunan çeşitli öğretilerden meydana gelen birleşik bir inanç sisteminin ortaya çıkışı; ikincisi fırkaların doğuşu.

Birinci safhada, gerçekte öncüler demek olan ve *selef*[2] adı verilen kimseler hakimdi. Selef terimi Hz. Muhammed'in arkadaşları (*sahâbe*) ve onlardan sonra gelen *tâbiûn*[3] denen kimseler için kullanılmıştır. *Selef*in üzerinde görüş birliği yaptığı şey, İslâm dininin eski iyi nesli denebilecek şeyi meydana getirmek için alınır. Biz, *selef*e, metinlerin durumuna bağlı olarak, ya ilk müslümanlar yahut İslâm'ın ilk tâbileri

1.*Mukaddime III*, s.41, l.8.
2.*Mukaddime III*, s.37, l.2.
3.*Age*, s. 36, l.19.

yahut da sünnî İslâm ya da sünnî Müslümanlar diye işaret edeceğiz.

Kur'ân'ın öğretilerinden meydana gelmiş bulunan din, İbn Haldûn'a göre, bedenî yükümlülükler (*et-tekâlîfu'l-bedeniyye*) ve kalbî yükümlülükler (*et-tekâlîfu'l-kalbiyye*)[1] olmak üzere iki tür vazifeden ibarettir. Bunlardan birincisi "bütün müslümanların yapmakla yükümlü olduğu fiilleri düzenleyen ilâhî kurallardan" ibaret olup buna Fıkıh denir[2]. Kök itibariyle "anlamak ve bilgi" demek olan bu terim önceleri, sınırlı olarak *içtihat* yani, önceden bir hüküm bulunmayan şer'î bir mesele hakkında kişinin kendi re'yiyle hüküm vermesi anlamında kullanılırken sonradan daha kapsamlı olarak 1. Kur'ân, 2. *Sünnet,* 3. *Kıyas,* ve 4. *İcmâ*'dan[3] ibaret dört kaynağa dayanan İslâm hukuku anlamını kazanmıştır. İkinci tür vazifeler "dil ile söylenenin kalp ile tasdik olunanla uygun olması"[4] diye tarif edilen ve altı maddeden ibaret olduğu söylenen *imân*la ilgilidir ki hadîse göre, onlar bizzat Hz. Muhammed tarafından belirtilmiştir. Bu maddeler şunlardır: "1. Allah'a, 2. Meleklerine, 3. Kitaplarına, 4. Peygamberlerine, 5. Âhiret gününe ve 6. İyi yahut kötü, *Kader*e inanmak"[5]. Böylece Kelâm, hukuk anlamındaki Fıkha zıt olarak ilâhiyat (theology) manâsına gelir. O zikredilen imân maddeleri (*el-akâidü'l-îmâniyye*) hakkında

---

1.*Age,* II, s. 386, I.14. Aynı ayırım *er-Ri'âye li-hukûkillah*'da (s.43, I.15) Muhâsibî ve *İhyâ*'nın *Kitab şerhi acâ'ibi'l-kalb* bahsinde Gazâlî tarafından *"kalplerin ve organların amelleri"*, *el-Hidâye ila feraidi'l-kulûb*'da (Giriş, s.5, II.14-15) Behye tarafından *"kalplerin ve organların vazifeleri"* diye tarif edilir. Keza bk. Goldziher, *Streitschrift des Gazâlî gegen die Batinijja-Sekte,* s.109.

2.*Age,* I.13.

3.Krş. Goldziher, *"FIKH"*, EI, II, s.109 vd.

4.*Mukaddime III,* s.33, II.15-16; krş. s.35, II.6-9.

5.Age, s.35, II.9-11.

tartışmaktır ki, bu İbn Haldûn'a göre "Kelâm ilmi"ni[1] teşkil eder.

Kelâm teriminin bu teknik mânâda kesin olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı, bildiğim kadarıyla, başka hiçbir yerde açık bir şekilde ifâde edilmemiştir. Şehristânî'nin cümlelerinden, Vâsıl b. Atâ (ö. 748) tarafından Mu'tezilîliğin kuruluşundan önce Kelâmın varolduğunu ve "Kelâm ilminin görkeminin" Hârûn Reşid'in saltanatı (786–809) esnasında başladığını çıkarabiliriz[2]. Mu'tezile öncesi Kelâm'ın varlığı, Mu'tezile öncesi Mürcie mezhebi tarafından ortaya atılan İslâmda büyük günah işleyen kişilerin durumuyla ilgili problemi tartışan kimselere işaret etmek için İbn Sa'd (ö. 845) tarafından *mütekellimûn* teriminin kullanılışından[3] ve yine İbn Kuteybe (ö. 828-889) tarafından Mu'tezile öncesinde Geylan'ın cüz'î irâde hakkında tartışmasıyla ilgili olarak *yetekellem* teriminin kullanılışından da çıkarabilir[4]. Aynı şekilde, İbn Haldûn da Mu'tezilîliğin doğuşundan önce ileri gelen kelâmcılara işaret eder.

Bundan başka, İbn Haldûn'dan biz yalnızca Mu'tezilîlik öncesi kelâmcıların varlığını değil, fakat bunun yanında bu kelâmcıların Kelâmının nasıl ortaya çıktığını ve ne olduğunu da öğreniyoruz. O İslâm dünyasında, Mu'tezilîliğin doğuşundan önceki dinî şartlarla ilgili bir pasajında, ilk müslümanların, imân konularını açıklamaya çalışırken öncelikle Kur'ân'dan âyetler ve Sünnet'ten haberler iktibas

1.Age, II, s.386, I,17; krş. III, s.35, II.11-12. Bu cümlelerin sonucu bu özel ilim dalına, tanım olarak, "kelâm: söz" meselesi olan "imân" ile ilgili olduğu için "Kelâm" denmiştir. Kelâm teriminin manası hakkındaki bu açıklama konuyla ilgili sekiz değişik açıklama sunan Taftâzânî (s.10, I.3-p. II, I.,8) tarafından zikredilmez.

2.*Milel,* s.19, II.12-13.

3.Krş. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (1910), s.100 (İngilizcesi, s.105).

4.*Kitâbu'l-me'ârif,* (nşr. Wüstenfeld, 1850), s.244, I.6.

ettiklerini söyler. Sonraları, imân edilecek konuların ayrıntıları hakkında kanaat farklılıkları ortaya çıktığı zaman "naklî delillerin yanında *aklî deliller* de kullanılmaya başlandı ve böylece Kelâm ilmi meydana geldi"[1]. Şimdi İbn Haldûn'a göre, Kelâm ilminin doğuşuna sebep olan imân konularının ayrıntıları hakkındaki kanaat farklılıklarını, yukarıda sözü edilen büyük günah işleyenlerin durumu ve irâde hürriyeti ile daha sonra üzerinde durulacak olan Kur'ân antropomorfizmine, yani, Tanrı'nın insan şeklinde tasavvuruna imkân veren âyetler meselesine ilişkin olduğu oldukça açıktır. İbn Haldûn'un, Kelâm ilmini doğuran ve bundan böyle Kelâm'da kullanılan "naklî delillerin yanında akılla teşkil edilen delil"den ne kasdettiğine gelince, bu onun başka bir yerde ortaya koyduğu "felsefî ilimler" ve "naklî ilimler"[2] ayırımından çıkarılabilir ki o, "naklî ilimlerin aslı"[3] olarak nitelendirdiği Fıkıh ile Kelâm'ı naklî ilimler başlığının altına dahil eder. Felsefî ilimler hakkında, o "bu ilimlerden herbirinin konusunun, onların ele aldıkları problemlerin, ve onların çözümünde kullandıkları ispat metotlarının" düşünen insandan kaynaklandığını söyler[4]. Dînî ilimlere gelince, İbn Haldûn "onların problemlerinin dallarını (*furû'*) köklere (*usûl*)"[5] yani *"küllî nakl"*e[6] bağlamakla ilgili kullanılabilmenin dışında onlarda akla yer bulunmadığını söyler, fakat aklın bu sınırlı kullanımının sonuçları, neticede onun tarafından, Kelâm'da imân maddeleri hakkında kullanılan *"aklî deliller"* olarak nitelendirilir[7].

---

1.*Mukaddime III,* s.36, II, 10-15.
2.*Mukaddime II,* s.385, II, 1-4.
3.*Age,* s.385, I.16-s.386, I.13 ve s.386, II.14-17.
4.*Age,* s.385, II.5-9.
5.*Age,* II, 11-12.
6.*Age,* I.13.
7.*Age,* s.386, I.17.

İki ilim arasındaki bu zıtlığın tam anlamı onun, iktibas ettiğimiz cümlesinin hemen ardından gelen naklî ilimlere dair açıklamaları ile felsefî ilimlerden biri olan mantıkla ilgili daha sonraki cümlelerinden çıkarılabileceği gibi[1], şu şekilde de ifâde edilebilir. Bu her iki ilim de bilinen bir şeyden bilinmeyen bir şeyi, yahut Kelâm terimleriyle söylendiğinde, görünen (*şâhid*) bir şeyden görünmeyen (*gâib*) bir şeyi çıkarmaya çalışır[2]. Felsefî ilimlerde bilinmeyene *matlûb*[3] "görünen" ve bilinene öncül (*mukaddime*)[4]; naklî ilimlerde, görmüş olduğunuz gibi, bilinmeyene dal (*fer'*) ve bilinene kök (*asl*) yahut "küllî nakl" denir[5]. İmdi, İbn Haldûn felsefî ilimlerdeki "öncül"ün, insan zihninin duyulur nesnelerden tecrit yoluyla teşkil ettiği bir küllî olduğunu[6], naklî ilimlerdeki "asıl" yahut "küllî nakl"in ise "Allah ve Peygamberi tarafından bize emredilen Kur'ân ve Sünnet'in öğretileri" olduğunu söyler[7]. Hem felsefî hem naklî ilimlerde, bilinenden bilinmeyenin çıkarıldığı akıl yürütme metodunu tarif etmek üzere İbn Haldûn aynı terimi yani *kıyas*'ı kullanır[8]. Lakin biz başka kaynaklardan *kıyas* teriminin bu iki ilimden her birinde farklı bir kökü ve farklı bir anlamı bulunduğunu

---

1.*Age,* III, s.108, I.8-s.112, I.3.
2.*Mi'yâru'l-'ilm,* s.94, I.10.
3.*Mukaddime III,* s.110, I.19.
4.*Age,* I.11. Böylece de "aklî mukaddimeler" ifâdesi İbn Haldûn tarafından, Bakıllânî'nin bazı delillerin temeli olarak kullanılmış olan atom ve boşluk teorilerinin bir tarifi olarak kullanılmıştır. (*Mukaddime III,* s.40, II.7-9).
5.Krş. *İşârât,* s. 65, I.2.
6.*Mukaddime III,* s.108, I. 9-s. 109, I. 18.
7.*Age,* II, s.385, II.15-17. Burada *şer'iyyât* terimi, İbn Haldûn tarafından dar anlamıyla "yasalar" olarak kullanılmamıştır, çünkü o, şer'iyyât'ın da içinde bulunduğu "naklî ilimlerin" asıl olduğunu söyler ve onun altına sadece Fıkhı değil fakat Kelâm'ı da dahil eder. Krş. şer'iyyât'ın benzer bir kullanımı için Taftâzânî, s. 7-8.
8.*Age,* II, s.385, I.14; III, s.110, I. 7.

biliyoruz. Naklî ilimlerde, Kur'ân ve Sünnet'in verdiği bilgilerden akıl yürütme metodu olarak *kıyas* terimi ilk önce şer'î meselelerle bağlantılı olarak Fıkıh sahasında ortaya çıktı. Fıkıh'da analoji anlamına gelen *kıyas* teriminin bu manâsıyla, Talmud şeriatında aynı anlamda kullanılan İbrânice *hekkesh* kelimesinin bir tercümesi olduğu gösterilmiştir[1]. Felsefî ilimlerde ise *kıyâs,* Yunanca *syllogismos* teriminin tercümesi olarak kullanılır[2] ve İbn Haldûn da onu, felsefî ilimlerin "ilki" olarak belirttiği "mantık ilmi"yle[3] ilgili müzakeresinde bu anlamda kullanmıştır[4].

Binâenaleyh İbn Haldûn, inanç meselelerinde kanaat farklılıklarının belirmesiyle "akılca teşkil edilen deliller"in ortaya çıktığını söylediğinde o, bununla, inanç konularında beliren bu kanaat farklılıklarıyla ilgili tartışmalara katılanların, orada şer'î meseleler hakkında kullanılan *kıyas* metodunu Fıkıh'dan ödünç aldıklarını ve onu imân problemlerine tatbik ettiklerini ifâde eder. Ve yine o, "böylece Kelâm ilmi meydana geldi" dediğinde bununla, onun, Fıkıh'taki şer'î meseleler hakkında kullanılışından ayırdetmek maksadıyla kıyas metodunu imân problemlerine tatbik edilmesine Kelâm adı verildiğini kaydeder; zira Kelâm, "söz" demektir ve daha önce görmüş olduğumuz üzere, tanım olarak imân: "dilin söylediğiyle kalbin tasdîkinin mutâbık olmasıdır". Buna karşılık, Fıkıh "amel"le ilgilidir, çünkü o "müslümanların yapmakla yükümlü oldukları, amelleri düzenleyen ilâhî yasalar"dan ibarettir. Fakat, İbn Haldûn'un yenice ortaya çıkan bu imân problemlerinin münâkaşasına katılanlar arasında bu yeni tartışma metodunu kullananları

1.Margoliouth, *"Omar's Instructions to the Kadi",* JRAS (1910), s.320; Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* s.99.
2.Krş. *Anal. Pri.* I, 2, 24b, 18'de... Arapça tercüme.
3.*Mukaddime III,* s.108, I.8; s.110, II.7 vd.
4.*Age,* s.87, II. 4-5.

söylememesine dikkat edilmelidir. Onun bu noktadaki suskunluğundan çıkarılabilecek sonuç, yeni tartışma metodunun sadece kendisinin bid'atçılıkla nitelendirdiği kimseler tarafından değil, fakat bunların yanında *selef*in öğretilerini takip eden kimseler tarafından da kullanılmış olduğudur. Onun burada *"bid'atlar"*(yenilik)dan ne kasdettiği daha sonra müzakere edilecektir.

İslâmda ortaya çıkan mezhepler çoktur[1] ve bunların çoğu da imân maddelerine dair kanaat farklılıklarıyla ilgilidir. Fakat bu araştırmamızın maksadı açısından biz yalnızca imân maddelerinden ikisiyle ilgili bazı kanaat farklılıklarını ele alacağız. Bunlar sahîh Allah kavramına inanışı ifâde eden ve birinci sırada bulunan Allah'a imân ile Allah'ın insan fiilleri üzerindeki kudretine inanışı ifâde eden ve altıncı sırada yer alan kadere imân maddeleridir. Bu iki madde hakkında, İslâm'da Mu'tezîlîliğin doğuşundan önce bile kanaat farklılıkları mevcuttu ve bunlar Kelâm adı verilen münâkaşaları ortaya çıkardı.

Allah'ın doğru olarak kavranmasıyla ilgili Mu'tezilîlik öncesi görüş farklılıkları, İbn Haldûn'a göre, antropomorfizm hakkında idi. Ona göre bu görüş farklılıkları Kur'ân'da yer alan Allah hakkındaki birbiriyle çatışan tavsîflerden doğmuştu. Bir yandan, "Kur'ân'ın birçok âyetinde Tanrı, insanlara hiçbir benzerliği bulunmayan varlık olarak nitelendirilmektedir (*tenzîh*)[2]. Fakat, öte yandan, "Kur'ân'da, Tanrı'nın insanlara benzediği fikrini veren başka birkaç âyet vardır (*teşbîh*)"[3]. İbn Haldûn'a göre bu birbiriyle çatışan âyetler üç görüşün ortaya çıkmasına sebep oldu.

1.*Fark,* s.12, II. 2-4.
2.*Mukaddime III,* s.36, II.16-17.
3.*Age,* I.20-s. 37, I.1.

Birincisi, Allah'ın hiçbir şekilde insanlara benzemediğini gösteren âyetleri tercih eden selef idi[1]. İbn Haldûn'a göre bu tercihin sebebi Tanrı'nın insanlara benzemediğini söyleyen (anti-antropomorfik) âyetlerin *çok*[2], buna karşılık antropomorfik âyetlerin *az olması*[3] ve yine Tanrı'nın insanlara benzemediğini söyleyen çok âyetlerin "anlaşılmasının, yoruma ihtiyaç bırakmayacak derecede açık ve hepsinin ifâde biçimlerinin olumsuz olmasıdır"[4]. Söylemek gerekir ki bu açıklama bizim gerçekten Kur'ân'da gördüğümüze ancak kısmen uymaktır. Gerçekten, Kur'ân'da "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" (42:9); ve "O'nun hiçbir dengi de yoktur" (112:4) âyetleri gibi, olumsuz biçimde ifâde olunan tenzîh âyetleri bulunmaktadır ve gerçekte bu âyetler *teşbîhi* reddetmeleri bakımından Tanrı'yı, içlerinde yalnızca bir teşbîh anlamı bulunan terimlerle tavsîf eden âyetlerden daha açıktırlar. Bununla beraber kesin olarak bu açık tenzîh âyetleri sayıca *teşbîh* ifâde eden âyetlerden daha çok değildir. Açıklamasının doğrulanması bakımından İbn Haldûn'un, *teşbîh ifâde eden âyetler*le, daha sonra zikredeceği üzere; sadece "eller, ayaklar ve yüz"[5] gibi kaba teşbîhi ifâde eden âyetleri, olumsuz dille ifâde olunan açık tenzîh âyetleriyle de yalnızca yukarda iktibas edilen iki âyeti değil fakat ayrıca, netice olarak teşbîhin inkâr edilmesi demek olan puta tapıcılığı ve başka tanrılara kulluk yapmayı reddeden âyetleri kastetmiş olduğu hatırlatılmalıdır. Her ne kadar sayıca o anlamda bile açıklamasının doğru olduğunu söylemek mümkün değilse bile, İbn Haldûn, terimleri böyle kullanmak sûretiyle, olumsuz biçimde ifâde olunan açık tenzîh

1.*Age*, s.37, II. 1-2.
2.*Age*, s.36, I.20.
3.*Age*, II.17-18; krş. s.37, I. 2.
4.*Age*, s. 36, I.17; krş., s.37, I. 2.
5.*Age*, s.37, I.9.

âyetlerinin yalnızca teşbîh ifâde eden âyetlerden daha çok olduğu intibâını vermeyi başarabilmiştir. Teşbîh âyetlerine gelince, selef onlar hakkında hiçbir şey yapılmamasını savunuyordu, çünkü diyor İbn Haldûn, "onlar Allah'ın insanlara benzemesinin imkânsızlığını bilmekle beraber yine de bu teşbîh âyetlerinin Allah'ın kelâmı olduğunu açıkça ifâde ettiler, böylece onlara inandılar ve onların manâlarını araştırmaktan yahut yorumlamaktan kaçındılar"[1].

İkinci ve üçüncüsü, İbn Haldûn söylediğine göre, bu önceki görüşü benimseyenlerden başka birkaç "bid'atçı" (*mübtedi'ah*) da mevcuttu[2]. Bunlardan iki esas grup vardı. Bir grup düpedüz teşbîhe inanıyordu[3]. Öteki grup ise birincileri yorumlamak suretiyle teşbîh âyetlerini tenzîh âyetleriyle bağdaştırmaya çalıştı[4]. Bazıları, "eller, ayaklar ve yüz"[5] gibi Allah'a insan bedeninin parçalarını isnad eden âyetleri ele aldılar ve onları Allah'ın "cisimlere benzemeyen bir cismi"[6] vardır diye yorumladılar; ötekiler, "yön, oturmak, inmek harf ve ses"[7] gibi O'nun bir insan bedenine sahip olmasını ancak zımnen ifâde eden terimlerle Allah'ı tavsîf eden âyetleri ele alarak, onları "seslere benzemeyen bir ses", "yönlere benzemeyen bir yön", "inmeye benzemeyen bir iniş" şeklinde yorumladılar[8]. İbn Haldûn, "cisimlere benzemeyen bir cisim" gibi bir formülün Çelişmezlik Yasasını çiğnemek olduğunu öne sürerek bu bağdaştırma

1.*Age*, II. 2-4.
2.*Age*, I,7. Kur'ân'daki teşbîh âyetleri hususunda yeni görüşlerin ortaya çıkışıyla ilgili buradaki açıklama Mu'tezilîliğin doğuşundan önceki sünnîler arasında meydana gelen şeyleri gösterir. Şehristânî'de bu açıklamaya tekâbül eden bir şey yoktur.
3.*Age*, II.8-10.
4.*Age*, II.13-14.
5.*Age*, II. 8-9.
6.*Age*, II. 14-15.
7.*Age*, s.38, II. 1-2.
8.*Age*, II.3-4.

yöntemini reddeder, çünkü böyle bir formül, Allah hem başka şeylere benzer hem başka şeylere benzemez demekten başka birşey değildir[1].

İbn Haldûn'un aşırı teşbîhcileri ve "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülünü kullananları nitelediği "*bid'atçılar*" (mübtedi'ah) terimi ilk bakışta, burada "sapıklar" anlamında kullanmış gibi görünmektedir. Zira o daha sonra bid'at terimini özel "sapıklık" (heresy) anlamında Mu'tezile hakkında kullanır[2]. Ne var ki, daha sonra Hanbelîler tarafından benimsenen ve Eş'arî adına da zikredilen. "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle yorumlanmış olması karşısında İbn Haldûn'un burada "bid'atçılar" terimini yalnızca yeni birşey icat edenler anlamında kullandığı oldukça açıktır[3]. Kendisinin bildirdiğine göre, onun bu izâhından, "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülünün, açık ve kesin bir mücessim müşebbih olan[4] şîî Hişâm b. el-Hakem[5] tarafından kullanılmadan önce, mutlak teşbîhcilikle mücâdelelerinde bazı sünnilerce de kullanılmış olduğu âşikardır.

İbn Haldûn'un Mu'tezilîlik öncesi bazı sünnî müslümanlar adına haber verdiği başka cisimlere benzemeyen bir cisim şeklindeki bu Tanrı anlayışı, din tarihinde yeni değildir. Bu anlayış Hristiyanlıkta cesaretle Tertullian tarafından iddia

---

1.*Age,* II.15-16.

2.*Age,* s.44, I.3; s.47, I.17.

3.Böylece de Şehristânî (*Nihâye,* s.313, I.15) Eş'arî'yi, onun yeniliğinin bid'at olduğunu söylemeksizin, Kur'ân hakkında, selefin ve Hanbelilerin ortak inancından ayrılarak bir inanç ortaya çıkaran (ibdâ eden) biri olarak tanıtır. Muhtemelen de onun aşırı müşebbihe'ye tatbikinde "bid'atçılar" terimi İbn Haldûn tarafından, Mihne'den sonra ortaya çıkan bir grup aşırı müşebbihenin Şehristânî tarafından "kitap ve Sünnetin zâhiri mânâlarına bağlı kalan" kimseler arasına dahil edilmesi (*Milel,* s.19, 1.20-s.20, I.1) sebebiyle, burada heretikler anlamında kullanılmamıştır.

4.*Makâlât,* s.33, II.10-11; s.208, I.1.

5.*Age,* s.31, II.12 vd.

edildi[1] ve o, başka yerde açıkladığım üzere, Kitâb-ı Mukaddes'te hem Eski hem Yeni Ahit'te, hiçbir zaman Tanrı'nın "gayri cismânî" anlamına gelen bir terimle tavsîf edilmemesine dayanır; Tanrı orada ve dahi doğrudan doğruya yalnız Eski Ahit'te, sadece yaratıklarından hiçbirine benzemeyen varlık olarak tarif edilir, ki bundan, Philon ve ondan sonra kutsal metinlere dayanan filozoflar Tanrı'nın gayri cismâniliğine dair inançlarını çıkarmışlardır[2]. Bu münasebetle Kur'ân'da da Tanrı'nın "gayri cismânî" anlamına gelen bir terimle tarif edilmediğini ilâve edelim; O sadece yaratıklarından hiçbirine benzemeyen varlık olarak tavsif edilir ve bu *tenzîh*in asıl manasıdır, yani Tanrı'nın, yaratılmış varlıklara hiçbir benzerliğinin bulunmadığını söylemektir. Bununla beraber, İslâmdaki bu görüşün Tertullian kaynaklı olması hemen hemen imkânsızdır, çünkü Tertullian'ın görüşü Yunan hristiyanlığında cârî değildi[3], buna karşılık Kelâm üzerindeki bütün hristiyan tesirler Latin hristiyanlığından değil, Yunan hıristiyanlığından gelmiştir. Bu sebepten, bu teşbîh yorumlama yöntemi İslâmın kendi içinde ortaya çıkmış

---

1.*Adv. Prax.* 7 (PL 2, 162 C).

2.Krş.*Philo,* II, s.94-100, 151-152; *Religious Philosophy,* s.84-85

3.Origen'in Tanrı "seyrelmiş ve esîrî tabiata sahip bir cisimdir" diyen (*In Joan,* XIII, 21, PG 14, 432 C) "bazı" kimselere karşı delili Tertullian'ınkine benzer bir görüşe delâlet etmez. Bu görüşe göre Tanrı sui generis bir cisimdir (*Adv. Prax.* 7 [PL 2, 162 C]), çünkü Tertullian'ın Tanrı'ya nisbet ettiği sui generis cisim, Origen'in "seyrelmiş ve esîrî" diye nitelediği bilinen hiçbir cisme de benzemeyen bir cisimdir. Origen'in işaret ettiği şey daha çok Aristo'nun halefi olan Theophrastus'unkine benzer bir görüştür ki o Tanrı'yı "gök"le yahut "göğün yıldızları ve takım yıldızlarıyla" özdeşleştirir.(Cicero, *De Nat. Deor,* I,13,35), bütün bunlar Origen'in "seyrelmiş ve esîrî tabiata sahip bir cisim" diye nitelediği şeydir. Bu sebepledir ki Tanrı'nın cismi "esîrî uzay ve gezegen yıldızlar ve sâbit yıldızlar küresi"dir derken Athenagoras "Aristo ve onun taraftarları"na işaret eder (*Supplicatio* 6).

olmalıdır. Onun İslâmın kendi içinde nasıl ortaya çıkmış olduğunu şimdi açıklamaya gayret edeceğim.

Arapça *"teşbîh"* terimi tamıtamına "benzetmek", yani Tanrı'yı insanlara benzetmek demektir. Bu cihetle, Kur'ân'daki teşbîh âyetlerine işaret eden Arapça *âyâtu't-teşbîh* tabiri de kelimesi kelimesine "benzetme âyetleri"[1], yani, Tanrı'nın insan suretinde tasvîr edildiği Kur'ân âyetleri demektir. İbn Haldûn'a göre, Mu'tezilîlik öncesi bazı sünnilerce "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle yorumlanan işte bu tür âyetlerdir. İmdi, genel olarak şeyler arasındaki "benzerlik", ilk zamanlardan beri Fıkıh'ta kullanıldığı gibi "kıyas" yoluyla şer'î akıl yürütmenin temelidir. Bu nedenle, Halîfe Ömer'in, İbn Haldûn tarafından iktibas edilen, hâkimlere gönderdiği bir talimat mektubunda şöyle dediği haber verilir. "Örnek ve benzerleri (*emsâl* ve *eşbâh*) araştırın ve şeyler hakkında hüküm verin"[2]. Öyleyse "benzerlik" kavramının Fıkıh'taki kullanılış tarzını araştıralım ve Kur'ân'ın teşbîh âyetlerinde ifâde olunun *"benzerlik"* yorumunda kullanılan *"cisimlere benzemeyen bir cisim"* formülünün kaynağına ışık tutup tutmayacağını bakalım.

İmdi, Fıkıh'ta kullanıldığı şekliyle gerçek kıyas meselelerini araştırdığımızda görürüz ki kıyasların üzerine dayandırıldığı benzerlikler, genel olarak birbirine benzemeyen şeylerde müşâhede olunan muayyen özel yönler hususunda belli bazı özel benzerliklerdir. Fıkıh'taki bu tür bir kıyas uygulamasının güzel bir örneği, Fıkıh'taki kıyas metodunun uygulandığı bir davâ ile ilgili İbn Haldûn'un kendi alıntısında bulunmaktadır. Kur'ân'da (2: 216; 5: 92, 93) "üzüm şarabı" demek olan *hamr*'ın içilmesi yasaklanmıştır. Ne varki, Fıkıh'ta bu yasaklama "hurma şarabı" demek olan *nebîz*'i de içine

---

1.*Tehâfütü-l-felâsife* XX,20, s.355, I.21.
2.*Mukaddime I*, s.398, II.6-7.

almak üzere genişletilir ve bu, her ne kadar *hamr* ve *nebiz* birbirine benzemeseler de, her ikisinin sarhoşluğa neden olmaları hususundaki benzerliklerinden dolayı aralarında bir kıyas vardır, şeklinde bir istidlal (istinbât) ile yapılır[1]. Bir başka güzel örnek Şâfiî'nin, köpek ve leş gibi birbirine benzemeyen iki şey arasında, köpeğin durumunda birisi onu öldürmüş ve leşin durumunda birisi onu yakmışsa tazminat ödeme yükümlülüğünün olmayacağı hususunda bir benzerlik (kıyas) kurma teşebbüsünde görülebilir, bu kıyas, bazı zorunlu maksatlar dışında köpek beslemenin ve yine bazı zaruret halleri dışında leş yemenin haram olması hasebiyle köpek ile leş arasında bulunan bir benzerlik sebebiyle kurulmuştur[2]. Şu halde Fıkıh'taki kıyas sadece benzerlik demek değildir; o öteki bütün yönlerden birbirine benzemeyen şeyler arasında özel bir yön yahut benzerlik yönleri anlamına gelir.

Şimdi, gördüğümüz üzere, Mu'tezilîliğin doğuşundan önce dahi teşbîhe, yani Kur'ân'daki *teşbîh* âyetlerinin zâhir mânâlarıyla anlaşılmasına karşı olan o ilk sünnî müslüman grubun aynı zamanda bu âyetler hakkında bir açıklama aranmaması gerektiğini savunan kimselere de karşı olduğunu tasavvur edelim. Onlar için bu âyetlerin bir yolla açıklanmaları gerekiyordu. Böylece onlar bu âyetler için bir açıklama bulmaya çalışıyorlardı. Tabiî olarak onlara kendini telkin eden açıklama, Kur'ân'daki teşbîh âyetlerinde ifâde olunan benzerliğin her bakımdan tam bir benzerlik anlamında alınmaması, fakat buna karşılık Kur'ân'da açıkça yasaklanan benzerliğin her bakımdan tam bir benzerlik mânasında anlaşılması idi. Bununla birlikte, öğretim görmüş olanlar,

1.*Age,* III. s.288, II. 12-16; bk. Rosenthal'in tercüme ve notu, III, s.331-332.

2.Margoliouth'nun *The Early Development of Mohammedanism*'inde iktibas edilmiştir, s.97; ayrıca Schacht'daki kıyas örnekleri listesine bakınız, *Origins*, s.106-111.

selefin imân maddelerini açıklama hususunda kullandıkları yöntemde yaptıkları gibi, Kur'ân'ın teşbîh âyetlerinde ifâde olunan benzerlik her bakımdan tam bir benzerlik olarak anlaşılmamalıdır şeklindeki açıklamalarını desteklemek için naklî delil arıyorlardı. Ve onlar bu destekleyici delili ararlarken birdenbire Fıkh'ın kıyas metodundaki benzerliği hatırladılar. Biliyorlardı ki kıyastaki bu benzerlik her bakımdan değil, fakat sadece bazı bakımlardan bir benzerlik idi. Ve çığlık attılar: Niçin bu benzerlik kavramı Kur'ân'ın teşbîh âyetlerindeki benzerliğe uygulanmasına çalıştılar ve onun işlediğini gördüler. Kur'ân'ın teşbîh âyetlerinde müsaade edilen Tanrı ile insanlar arasındaki benzerliğin onlar arasında her bakımdan bir benzerlik değil, sadece bazı bakımlardan bir benzerlik demek olduğu neticesine vardılar. Aynı şekilde, Kur'ân'daki *tenzîh* âyetlerinde yasaklanan Tanrı ile insanlar arasındaki benzerlik de ancak onlar arasında her bakımdan bir benzerliğe işâret eder, onlar arasında sadece bazı bakımlardan bir benzerliğe işâret etmez. Maimonides'in açıklamasında ifâde olunan işte bu tür bir muhâkeme tarzıdır. Şöyle ki, teşbîhi, "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle açıklayan Kelâmcılar, Tanrı ile onun yarattıkları arasında yasaklanan benzerliğin ne olursa olsun "her şey bakımından"[1] bir benzerlik anlamına geldiğini göstermek ve neticede, eğer yaratık "her bakımdan O'na benzer değilse"[2] Tanrı ile onun yarattıklarından birisi arasındaki bu

---

1.*Moreh* I, 76 (2), s.160, II.15-16

2.*Age,* I.19. Bu tür akıl yürütmenin mantıkî temeli Cüveynî tarafından verilmiştir, "birbirine benzemeyen iki şeyden birinin diğeriyle ortak bir şeye sahip olup olmayacağı" sorusuna verdiği cevapta o "birşeyin kendisine benzemeyn bir şeyle bazı genel özellikler bakımından ortak olması imkânsız değildir" (*İrşâd,* s.21, II.10-11 ve 21-22 [44]) der. Aristo'nun şu cümlesiyle karşılaştırınız: "Nesneler, eğer mutlak olarak aynı değilse, müşahhas cevherleri bakımından da fark yoksa, onlar şekil bakımından aynıdırlar" (*Metaph.* X, 3, 1054b, 3-5).

benzerliğin yasaklanmış olmadığını kanıtlamak maksadıyla hasımlarına karşı çıktılar. Kur'ân'ın Tanrı'yı başka varlıklara benzetme yasağıyla ilgili bu nitelendirme ile Mu'tezilîlik öncesi bazı sünnî müslümanlar, bazı Kur'ân âyetlerinde Tanrı'ya el, ayak ve yüz yahut oturmak, inmek ve ses isnat edilmesinin bu terimlerin insanlara isnat edildiğinde olduğu gibi Tanrı'ya isnat edilmelerinin her bakımdan olmadığını; onların Tanrı'ya isnat edilmelerinin ancak Fıkıh'ta kıyas denen şeye göre anlaşılması gerektiğini, yani Tanrı'ya isnat edilmelerinde bu terimlerin, sadece bir bakımdan insanlara isnat edildiklerindeki gibi olduğunu, öteki bütün yönlerden aralarında hiçbir benzerlik bulunmadığını öne sürdüler. Bununla birlikte onların, bu terimlerin benzer olmadıkları yönleri açıklamak için çaba harcamadıkları belirtilmelidir. Onlar ifâde olunan benzerliğin her bakımdan bir benzerlik olmadığı gibi basit bir iddia ile yetindiler.

Böylece Mu'tezilîlik öncesi Kelâmın "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle teşbîhi açıklama metodu Fıkıh'ta kullanılan kıyas metodudur ve onun Fıkıh'tan ödünç alındığını düşünmek de oldukça mâkul görünmektedir.

İbn Hazm'ın *Fisal*'inde yer alan bir pasajda da bu teşbîhi açıklama metodunun Fıkıh'ta kullanılmakta olan kıyas metodu olduğunu destekleyen bir delil bulma imkânı vardır. Bu pasaj İbn Hazm'ın, Fıkıh'taki *kıyas* metodunun kullanışı hakkındaki münâkaşasına eklenmiştir. Bir Zâhirî olan İbn Hazm İslâm hukukunda akıl yürütme metodu olarak kıyasın kullanışına karşıdır ve bu sebeple Fıkıh'taki kıyasın kullanılışına karşı söylemesi gereken herşeyi söyledikten sonra onun Kelâm'daki kullanılışının da yanlış olduğunu göstermek için deliller ileri sürer[1]. Hücûmuna hedef olarak bazı Eş'arîleri

1.Krş. Goldziher, *Die Zahiriten*, s.156 vd.

koyan İbn Hazm, önce onların görüşünü yeniden ortaya koyup belirledikten sonra onu tenkit eder.

Onların görüşünü yeniden belirtirken İbn Hazm şunu söylemektedir: "Eş'arîler Tanrı ile yarattığı şeyler arasında herhangi bir benzerliğin bulunabileceğini inkâr ederler (*teşbîh*) fakat o takdirde kendileri ciddi bir şekilde bu günâha düşerler, çünkü onlar şöyle demektedirler: Hiçbir insan hayat, ilim ve kudret sahibi olmaksızın fiiller yapamayacağına göre bundan zorunlu olarak şu çıkar. Herşeyin yaratıcısı olan Tanrı hayat, ilim ve kudret sahibidir"[1].

Eş'arîler'in görüşünün bu yeniden ortaya konuluşu aşağıdakilere benzer bazı pasajları aksettirir: (1) Şu pasaj gibi ki onda Eş'arî kendisi "Yaratıcının yaratılanlara benzemediğini" açıkça ifâde ettikten sonra Onun "bir bakımdan"[2] bile olsa onlara benzemesinin mümkün olmadığını göstermeye çalışır, öyleyse netice Onun her bakımdan onlara benzemediğidir. (2) Şu pasaj gibi ki onda Eş'arînin şöyle dediği rivâyet edilir: "Tanrı'nın öteki bilgiler gibi olmayan bilgisi, başka kudretlere benzemeyen kudreti, başka işitmelere benzemeyen işitmesi ve öteki görmeler gibi olmayan görmesi vardır"[3].

Eş'arîler'in bu görüşünü tenkidinde İbn Hazm "Bu onların, Tanrı'yı hem bütün yaratıkların üstüne çıkaran hem de O'nu onlara benzeten kıyasının söyleniş biçimidir. Fakat, akıl yürütmeyi kıyasla yapanlar onun kullanılışına ancak o benzer şeyler arasında düzenlenildiğinde müsade ederler. Her bakımdan farklı ve hiçbir yönden birbirinin benzeri olmayan şeyler arasında bir kıyas düzenlemeye gelince, bu herhangi bir kimsenin kanaatine göre, asla kabul olunamaz"[4] der.

---

1.*Fisal II*, s.158, II.10-13.
2.*Luma'* ,7.
3.*Tebyîn*, s.149, II.11-12 (171, I).
4.*Fisal* II, s.158, II.13-17.

Bu tenkitte İbn Hazm kendisinin Eş'arî görüşü yeniden ortaya koymasında aksettirilmiş olan bizim yukarıya aldığımız iki pasajı imâ eder. Önce ikinci pasajı, yani "Tanrı'nın öteki bilgiler gibi olmayan bilgisinin..." olduğunu ifâde eden cümleyi kasdederek onu "onların *kıyası*" diye niteler. Bununla o, ben onu anlıyorum, Eş'arîler'in bu ifâdesinin Fıkh'ın kıyasına dayandırılmış olduğunu kasdeder, ki Fıkıh'ta kıyas bazı yönlerden benzemeseler de öteki yönlerden birbirine benzeyen şeylere tatbik edilir. Daha sonra, o birinci pasajı; yani Tanrı'nın "bir tek yönden" dahi yarattıklarına benzemediğini ifâde eden cümleyi kasdederek Fıkıh'ta kıyasın hiçbir zaman "her bakımdan farklı ve hiçbir yönden birbirine benzemeyen" şeylere tatbik edilmediğini göstermeye çalışır.

Bütün bunlardan, Kur'ân'ın teşbîh âyetlerinin "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle yorumlanmasının, Fıkıh'ta kullanıldığı şekliyle kıyas metoduyla bağlantılı olduğu neticesi çıkarılabilir. Şu halde İbn Haldûn'un sünnî "bid'atçılar"ının yaptıkları, zâten çağdaşlarınca Fıkıh'taki problemler hakkında kullanılmakta olan kıyas metodunu almak ve onu Kur'ân'daki teşbîh meselesine tatbik etmek olmuştu.

Sahîh bir Tanrı anlayışı, özellikle teşbîh problemi hakkında Mu'tezilîlik öncesi görüş farklılığı için bu kadar açıklama yeter.

Şehristânî ve İbn Haldûn'a göre, Mu'tezilîlik öncesi ortaya çıkan öteki görüş ayrılığı Tanrı'nın kudretine imânla alâkalı idi. İlerde göreceğimiz gibi, bu görüş ayrılığı da Tanrı'nın kudreti konusunda Kur'ân'daki birbiriyle çatışan ifâdelerden kaynaklandı. Bir yanda, insanın hayatıyla ilgili bazı olayların ve insanın bazı fiillerinin Tanrı tarafından önceden belirlendiğini ifâde eden âyetler vardır; fakat, öte yanda, insanın belli bir hareket hürriyetini tattığını ifâde eden âyetler

bulunmaktadır. Şehristânî'ye göre, İslâmdaki ilk görüş, insanın fiillerini belirleyen kudretin Tanrı'ya ait olduğunu beyan eden âyetlere tâbi olmaktı, zira o bize, *kader* öğretisi konusunda Ma'bed el-Cühenî (ö. 699), Geylân ed-Dimeşkî ve Yûnus el Esvârî'nin ortaya attıkları bid'atin (heresy) ancak "sahâbenin son günlerinde" göründüğünü[1] ve onların, insanın kendi fiilini belirleyenin Tanrı değil, insanın kendisi olduğunu öne sürerek *kaderi* Tanrı'dan insana nakletmeleri sebebiyle Kaderîler *(el-kaderiyye)* olarak bilindiklerini anlatır. Bundan böyle bu iki grubu Cebrîler ve Kaderîler diye zikredeceğiz. İlk müslümanlara kaderî âyetler karşısında cebir âyetlerini tercih ettiren şey ile kaderî bid'atın doğuşuna neden olan şey ve Cebrîler ile Kaderîler'in, kendilerince tercih olunanlara zıt olan Kur'ân âyetlerini nasıl açıklamaya çalıştıkları daha sonra müzâkere edilecektir.

Böylece Mu'tezilîliğin doğuşundan önce Kelâm denen şeyde imânın iki maddesi, yani sahîh Tanrı anlayışıyla ilgili olan birinci madde ile Tanrı'nın kudretiyle ilgili bulunan ikinci madde hakkında görüş ayrılıkları ortaya çıktı.

Daha sonra, sekizinci yüzyılın birinci yarısında kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 748.9) olan Mu'tezilîlik ortaya çıktı.

Kurucusu gibi Mu'tezilîlik de birçok sapıklıkla (heresy) suçlanmıştır[2], fakat, ikisi dışında, hiçbirinin imânın aslî altı maddesinden herhangi biriyle ilgisi yoktur. Bu iki istisnâdan biri Mu'tezile'nin Kaderiyye'den tevârüs ettiği Tanrı'nın kudretine imân hususundaki bid'atti. Daha önce bu bid'atın mahiyetini kısaca açıkladık. Öteki ise sahih Tanrı anlayışıyla ilgili bid'âtti. Bu bid'atin mahiyeti kısaca şu şekilde açıklanabilir: Öyle görünüyor ki daha sonra açıklanacak sebeplerden dolayı tarihi itibariyle İslâmda ilkin, "diri" ve

1.*Milel,* s.17, II.12-13. Krş. *Mukaddime III,* s.48, II.17-18.
2.*Fark,* s.93, I.12-s.94, I.14; s.96, I.17-s.100, I.3; *Milel,* s.30, I. 6-s. 34, I.8.

"bilen" yahut "diri" ve "kâdir" yahut "bilen" ve "kadir" terimlerine uygun olarak Tanrı'da hayat ve bilginin yahut hayat ve kudretin yahut bilgi ve kudretin meânî "şeyler" ve sıfât *"özellikler"* diye nitelenen gerçek ve ezelî şeyler olarak mevcut olduğu inancı ortaya çıktı. Benim iğreti olarak "characteristcs" (*vasıflar, özellikler*) diye tercüme ettiğim sıfat terimi, Maimonides'in *Delâletü'l-hâirîn* adlı eserinin Latince tercümesinin tesiriyle Avrupa dillerine "attributes" (*sıfatlar*) terimiyle çevrildi[1]. Göreceğimiz üzere, önceden mevcut olan Kur'ân'ın ezelîliğine inanmak, günümüzde umûmiyetle sünnî islâmın sıfatlar hakkındaki inancı olarak bilinen bu sıfatlara inanmanın bir parçası idi. Mu'tezile'nin kabul etmediği, sıfatlar konusundaki işte bu sünnî inançtır. Kurucusu Vâsıl b. Atâ adına rivâyet edildiğine göre Mu'tezilîliğin bu inkârı şöyle tabir edilir: "Bir *mânâ* (şey) ve *sıfat* kabul eden kimse ezelî iki tanrı kabul etmiş olur"[2]. Her ne kadar mu'tezile (ayrılanlar) terimi, Vâsıl b. Atâ'nın İslâm'da büyük günah işleyen kimsenin durumu meselesinde İslâm cemiyetince kabul edilen görüşten *"ayrılmış olmasından"* türetilmişse de *Mu'tezile* adı bu iki bid'at, yani irâde hürriyeti iddiası ve sıfatların inkârıyla özdeşleştirildi[3]. Ve yine hür irâde iddialarını kendilerine özgü ilâhî adalet anlayışı ve sıfatları inkâr etmelerini kendilerinin husûsi ilâhî birlik anlayışlarıyla desteklemeleri sebebiyle Mu'tezile'ye "adalet ve tevhîd taraftarları" (*ashabü'l-adl ve't-tevhîd*) dendi[4].

---

1.Bk. *Religious Philosophy,* s.56-58.
2.*Milel,* s.31, I.19.
3.*Fark,* s.98, II.4-13; Milel, s.33, II.2-11. Mu'tezile adının kaynağıyla ilgili modern bir tartışma için, bk. Nallino, *"Sull' origine del nome dei Mu'taziliti", Rivista degli Studi Orientali,* 7: 429-454 (1916-1918); Gardet et Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane,* (1948), s.46-47.
4.*Milel,* s. 29, I.18.

Vâsıl b. Atâ'dan yaklaşık bir asır sonra, Mu'tezilîlik Yunan felsefesinin tesiri altına girdi ve yeni bir karaktere büründü. Şehristânî'nin tasvîrine göre bu değişiklik şöyle vuku buldu: "Sonra, bazı Mu'tezile âlimleri kendilerine Me'mun zamanında (813-833) tercüme edilerek istifâde edilebilir hale getirilen filozofların eserlerini incelemeye verdiler. Onlar Kelâm'ın metotlarıyla filozofların metotlarını karıştırarak bu karışımdan özel bir ilim dalı oluşturdular. Onlar bu ilme *Kelâm* adını verdiler, bunun sebebi ya onların üzerinde münâkaşa ve mücadele yaptıkları temel problemin Allah'ın kelâmı olması ve bu sebeple tartıştıkları problemlerin tamamına bu özel problemin adını vermiş olmaları yahut onların, kendrilerinin ilim dallarından birini mantık ilmi diye adlandıran filozofları örnek almalarıdır, zira *mantık* ve *kelâm* Arapçada eşanlamlı kelimelerdir (Yunanca *logos* gibi, ikisi de "söz" demektir)[1].

Bu pasajda, Mu'tezilîliğin felsefî olmayan ve felsefî diye iki devreye ayrıldığı ve Mu'tezile'nin felsefî olmayan devrede "Kelâm'ın metotları" olarak nitelenen metotlarla çalıştığının söylendiği gözden kaçmayacaktır. Ancak bu "Kelâm metotları"nın ne olduğu anlatılmamaktadır. Fakat biz, Mu'tezilîliğin doğuşundan önce Fıkh'ın kıyas metodundan ibaret olan bir Kelâm akılyürütme metodunun zâten mevcut olduğunu bildiğimize göre; "Kelâm metotları" tabiriyle Şehristânî'nin, onları "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüne göre yorumlamak suretiyle Kur'ân'daki teşbîh âyetlerine tatbik edilişi dahil Fıkh'ın kıyas metodunun çeşitli kullanışlarına işaret ettiğini kestirebiliriz.

Mu'tezile'nin "Kelâmın metotları"yla karıştırdığı "filozofların metotları"na gelince, Şehristânî'nin bununla iki şeyi kasdettiğini tahmin edebiliriz.

---

1.*Age,* s.18, II. 2-6.

Birincisi, Şehristânî'nin onunla Yunan felsefî eserlerinin Arapça tercümelerinin etkisiyle Mu'tezilîlerin *kıyas* terimini "syllogism" anlamında kullanmaya başladıklarını ve Fıkıh'ta kullanıldığı şekliyle "eski analoji anlamındaki *kıyas*'ın yerine temsil terimini kullandıklarını kasdettiğini kestirebiliriz. Bu tahmini haklı çıkaracak gerekçemiz, İslâmda bu tercümelerin etkisiyle kıyas'ın anlamını "analoji"den "syllogism"e değiştiren ve Fıkıh'taki eski "analoji" anlamındaki kıyas yerine *temsil* terimini kullanan başkalarının da olmasında bulunabilir. Böylece, söz gelişi, İbn Sînâ ile Gazâlî kıyas'ı "syllogism"[1] anlamında, *temsil*'i Fıkıh'ta olduğu gibi şeyler arasında bir benzerliğe dayanan "analoji" anlamında kullanırlar[2]; *temsil* teriminden söz ettikten sonra İbn Sînâ "zamanımız insanlarının *kıyas* dediği işte budur"[3] diye,

---

1.*İşârât,* s.65, I.4; *Makâsıd,* s.28, II. 4 vd.

2.*İşârât,* s.64, I.16-s.65, I.1; *Makâsıd,* s.43, II.13-16. İbn Sînâ tarafından Fıkıh'taki *"benzerlik"* anlamında kullanılan *temsil*'in burada onun tarafından "syllogism" ve *"istikrâ"* ile karşılaştırmak için olduğuna işaret edilmelidir. Madkour'un göstermiş olduğu gibi (*L'Organon d'Aristote dans le monde arabe,* s.220-221), *temsîl*'in bu kullanışı Fıkhın analojisiyle Aristo'nun Birinci Analitikler'deki "örnek" (*paradigma*)'ini birleştirmenin sonucudur. Ancak, Organon'un Arapça tercümesinde *paradigma* teriminin iktibas edildiği pasajın *temsil* ile değil *misâl* ile karşılanmış olduğu ilâve edilebilir. Yeni *analoji* terimi olarak misâl'in temsile tebdilinin sebebi muhtemelen misâl'in platoncu idea anlamındaki *paradigma*nın tercümesi olarak da kullanılmış olmasıdır (krş. sözde Plutarch'ın *De Placitis Philosophorum* I,5,3, s.292a, I. 3 (nşr. Diels)'un Arapça tercümesi, s.106, I.10 (nşr. Bedevî) ve yine *idea* teriminin tercümesi olarak kullanılmasıdır. (krş. Averroes, *In VII Metaph.,* Text. 53, Arapça, s.983, I.13, on *Metaph* VII, 1040a, 8). Grekçe, sırayla *gnomi* ve *paradigma* anlamında kullanılan *mesel* ve *şibh* kelimeleri hakkında benim *"The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes, and St. Thomas, and Its Origin in Aristotle and Stoics",* JQR, n.s., 33:246 (1942) yazıma bakınız.

3.*İşârât,* s.64: II.15-16.

Gazâlî de "Fıkıh ve Kelâm âlimlerinin *kıyas* dedikleri budur"[1] diyerek mütalaada bulunur.

İkincisi, Şehristânî'nin onunla, felsefe ile meşgul olan Mu'tezilîler'in, Arapçası müsâvât (eşitlik) olan Aristo'nun analoji kavramını öğrendiklerini ve onu Arapçadaki yeni tâbîri *temsil* olan Fıkıh analojisi yerine kullandıklarını söylemek istediğini tahmin edebiliriz. Şimdi, Aristo'nun analojisi Fıkh'ınki gibi yalnız şeyler arasındaki *benzerlik* üzerine dayanmaz. Kendisinin *Nikomakos'a Ahlak*'ında tarif ettiği gibi "analoji *(analogia)* nisbetlerin (*isotos logon*) eşitliğidir", ki o bunu hemen "A:B:C:D"[2], orantısıyla örneklendirir ve başka bir yerde "iyi" terimi hem "akıl"ın hem "görme"nin yüklemi olduğu zaman bu "analoji" yoluyla öyle yapılmıştır, çünkü "nefse nisbetle akıl, bedene nisbetle görme gibidir" ifâdesiyle açıklar[3]. Bu sebeple, Şehristânî'nin söylemek istediği şey, felsefeyle meşgul olan Mu'tezilîler'in Fıkh'ın yalnız benzerlik anlamında kullandığı analojiyi Aristo'nun nisbetlerin eşitliği anlamında kullandığı analoji ile mezcetmiş olduklarıdır. Gerçi *Nikomakos'a Ahlak*'ın Arapçaya tercüme edilip edilmediği kesin değilse de[4], aynı analoji tarifi Aristo tarafından *Metafizik*'de verilen bir açıklamada "analojiye göre bir" (*kat analogian*) tabiriyle ifâde edilmiştir. Bu ifâde Arapçada şu şekilde karşılanmıştır: "Ve eşitliğe *(müsâvât)* göre bir olanlar, bir şeyin başka bir şeye nisbeti gibi nisbeti aynı olanlardır[5]. İbn Rüşd bu pasaj üzerine tefsirinde önce "eşitliğe göre bir"in "*nisbet*le yahut *tenâsüb*e göre bir" demek olduğunu açıklar ve daha sonra

---

1.*Makâsıd,* s.43, II.12-13.
2.*Eth. Nic.* V, 6, 1131a, 31, ve 1131b, 5-6.
3.*Age,* I, 4, 1096b, 28-29.
4.Krş. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen (1897),* §. 36 (60).
5.*Metaph.* V, 6, 1016b, 34-35; Averroes, *In V Metaph,* Text. 12, Arapça, s.544, I.15-s.545. I.1.

şunu ilâve eder: "tıpkı melikin devlete ve kaptanın gemiye nisbetinin aynı nisbet olduğunun söylenmesi gibi"[1]. Bu felsefe ile uğraşan Arapların, *Nikomakos'a Ahlâk*'da kendisi tarafından tanımlandığı ve açıklandığı şekliyle Aristo'nun *analoji* kavramından haberdar olduklarını gösterir, ve bu Yunanca analogia terimi Arapçaya yalnızca *müsâvât*, yahut *tenâsüb*[2] terimleriyle değil, fakat ayrıca *mukayese*[3] olarak da intikal etmiştir.

Aristo'nun analoji kavramının onun eserlerini tetkik eden Araplarca bilinmekte olduğu konusunda, Kur'ân'daki teşbîh âyetlerinin yorumlanması için Fıkh'ın eski analoji kavramı yerine bazıları tarafından kullanılmış olan ve Şehristânî tarafından da bilinen başka bir delili, felsefî Mu'tezilîliğin doğuşundan yaklaşık iki asır sonra parlayan ve Şehristânî'nin doğuşundan bir yıl önce vefat eden ve onun *Nihâye*'sinde zikredilen Cüveynî'nin bir pasajından iktibâs edebiliriz[4].

İbn Asâkir tarafından aktarnılan bu pasajda Cüveynî, Kur'ân'da Allah'a atfedilen "el", "yüz", "inme" ve "arşa oturma" gibi terimler konusunda üç görüş zikreder. Bunlardan birincisi, bu terimleri zâhirî anlamlarında alanların görüşüdür. İkincisi Eş'arî'nin görüşüdür ki ona göre Allahın başka ellere, yüzlere ve inişlere benzemeyen bir eli, yüzü ve inişi vardır ve O başka taht üzerinde oturanlara benzemeksiniz arş üzerinde oturur. Üçüncü görüş ise Mu'tezile'ninkidir,

---

1.Averroes, *In V Metaph.*, Comm. 12, Arapça, s.549, II. 11-12.

2.*Anal. Post.* I,12, 78a, I, 2,3,5 (Arapça, s.347, II.42,43,45); *Metaph.* XII,4,1070a, 32 (Averroes, *In XII Metaph,* Text. 19, Arapça, s.1505, I.8).

3.*Top.* V,8, 138b, 24 (Arapça, s.621). Onun Porphyrios'un Isogoci Özeti'nde (MS. Munich, *Cod. Arab.* 650a), Aristo'nun bu kıyas şekli *müteşâbihât* terimiyle anlatılır. Krş. Benim *"Amphibolous Terms"* HTR, 31: 162, n.52 (1938) yazım. Aşağıda göreceğimiz gibi Gazâlî, Aristo'nun bu kıyas şekli için *misl* yahut *mesel* kullanır.

4.*Nihâye,* s.12, I.7.

onlar "el"e, "kudret ve cömertlik"; "yüz"e "varlık"; "iniş"e "Allah'ın bazı âyet ve meleklerinin inmesi" ve "arş üzerine oturma"ya "hâkimiyet" mânâsı verirler[1]. Şimdi, bu ikinci ve üçüncü görüşlerden Eş'ârî'ninki, daha önce görmüş olduğumuz gibi, Fıkh'ın yalnız benzerlik anlamındaki kıyas yoluyla akılyürütme esasına dayanan "cisimlere benzemeyen cisim" formüyle ifâde edilen eski açıklamayı takip etmektedir. Fakat burada Mu'tezile'ye atfedilen görüş, öyle görünüyor ki Aristo'nun nisbetlerin eşitliği anlamındaki analojisine dayanmaktadır, zira onların bu terimlerle ilgili bütün açıklamaları şu şekilde denklemlenebilir: Tanrı'ya nisbetle kudret ve cömertlik insana nisbetle el gibidir, Tanrı'ya nisbetle varlık insana nisbetle yüz gibidir; Tanrı'ya nisbetle O'nun bazı âyet ve meleklerinin inişi, insana göre inme gibidir; Tanrı'ya nisbetle hâkimiyet, krala nisbetle tahta oturmak gibidir.

Bundan başka, yeni felsefî "analoji" kavramının etkisi altında Kur'ân'ın teşbîh âyetlerinin bu yeni tip yorumuna bir işâreti Cüveynî'nin öğrencisi Gazâlî'nin bir pasajında da görmek mümkündür. Bu pasajda Gazâlî İslâm'da kendisinin "felâsife" adını verdiği kimselerin Kur'ân'daki "teşbîh âyetleri"nin *"emsâl"* olarak yorumlanabileceklerini söylediklerini tesbit eder[2]. İmdi, buradaki telmih "cisimlere benzemeyen cisim" formüyle yapılan yoruma olamaz, çünkü bu yorum hocası Cüveynî tarafından Eş'ârî'ye atfedilmiştir ve bu sebepten o bu yorumu "felâsife"ye atfedemez. Hiç şüphesiz bu telmih, Cüveynî'nin Mu'tezile'ye atfettiği ve İslâm filozofları tarafından kullanılan yoruma benzeyen bir yorum tarzına yapılmıştır ve bu görmüş olduğumuz üzere, Aristo'nun

---

1. *Tebyîn,* s.150, II. 2-14; krş. s.149, II.11-12 (172-173, 4-6; krş. 171, I). Bk. Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'arî's,* s.106-107, Arapça metin: Anhang no. 13, s.141. I.19-s.142, I. 7.
2. *Tehâfütü'l-felâsife* XX, 20, s.355, II. 6-8.

analoji kavramına dayanmaktadır. *Misl* yahut *mesel* teriminin çoğulu olarak burada kullanılan *emsâl* de, şu halde, Gazâlî tarafından Aristo'nun analoji kavramı mânâsıyla kullanılmıştır. Burada telmîhin Aristo'daki anlamıyla analoji yoluyla yapılan bir yoruma delâlet ettiğini destekleyen delil Gazâlî'nin, Kur'ân'ın teşbîh âyetlerinin *emsâl* olarak yorumlanması "Arapçadaki mecâz yahut istiârelerin kullanılış tarzlarından sonradır"[1] şeklindeki mülâhazasında görülebilir ki bu mülâhaza kesin bir şekilde Aristo'nun, "analoji", dört mecâz türünden biridir ve onların en yaygın olanıdır[2], görüşünü yansıtır.

Böylece, Cüveynî'ye tekaddüm eden iki asırlık tarihleri boyunca felsefi Mu'tezile tarafından Kur'ân'ın teşbîh âyetlerinin bu yeni yorumlanma tarzının ne zaman icat edildiği kesin olarak belirlenememekle birlikte, Şehristânî'nin bunu bilmiş olduğu açıktır ve buna dayanarak, biz, onun, Mu'tezile'nin filozofların metotlarıyla Kelâmın metotlarını mezcettiğine dair açıklamasında bunun ifâde edildiğini kabul edebiliriz.

Şehristânî'nin, Mu'tezile'nin kendi sistemlerine Kelâm adını vermelerinin nedenini açıklayan pasajındaki son cümle, Kelâm'ın eski metotlarını reddettikleri halde onların hâlâ Kelâm terimini muhâfaza ettiklerini fakat ona yeni bir anlam verdiklerini ifâde eder. *Kelâm* terimi, diyor Şehristânî, artık onlar tarafından, amellerle ilgili olan Fıkh'a uygulanışının aksine, bir kelâm meselesi olan imâna *analoji* metodunun uygulanışının tarifi olarak kullanılmadı; *Kelâm* onlarla ikili yeni bir anlam kazandı ve onların yeni akıl yürütme metotlarının ve bunun yanında sistemlerinin konusunun tasvîri olarak kullanıldı. Yeni akıl yürütme metotlarının tasvîri

1.*Age,* XX, 21, s.355, II.10-11.
2.*Rhet.* III,10, 1410b, 36-1411a, I; krş. *Poet.* 21, 1457b, 6-9.

olarak kelâm terimi, onlar tarafından, eşanlamlısı mantık gibi, logic anlamında, sistemlerinin konusunun tasvîri olarak da ilâhî kelâm sıfatı, yanı ezelîliğini inkâr etmek sistemlerinin başlıca mücadele konusu olan Kur'ân anlamında kullanılmıştır.

Şehristânî'nin Mu'tezilîliğin ortaya çıkışını tasvîr eden pasajından çıkarılabilecek olanlar bunlardır.

Şehristânî'nın bu pasajına tekâbül eden iki pasaj da İbn Haldûn'da bulunur; o bunlardan birinde Mu'tezilîliğin doğuşunu ele alır, ötekinde ise Mu'tezilîlik tarihinde felsefî devre ile felsefî olmayan devre arasındaki farkı anlatılır.

İbn Haldûn'un, Mutezîliliğin doğuşunu ele aldığı pasaj hemen, onun Mu'tezilîliğin doğuşundan önce, Kur'ân'daki teşbîh âyetlerini tartışmayı ya reddeden yahut onları "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle yorumlayan kimseleri tasvîr eden pasajından sonra gelir[1]. Bu pasaj şudur: "Daha sonra ilimler ve sanatlar çoğaldı, insanlar görüşlerini yazıya dökmeye ve hemen her konuda tartışma yapmaya sabırsızlanıyorlardı ve kelâmcılar *tenzih* hakkında yazmaya başladılar. İşte o zaman diliminde Mu'tezilî bidât (heresy) ortaya çıktı. Mu'tezile 'Hiçbir şey O'nun benzeri değildir' (42:9) ve 'Onun hiçbir dengi yoktur' (112:4) gibi nefy âyetlerinde ifâde olunan *tenzîh*'in anlamını genişletti ve onu, ilim, kudret, irâde ve hayat gibi, *sıfâtü'l-meânî* olarak anlaşılan sıfatların (varlığını) inkâr etmek mânasında aldı ve ayrıca bu terimlerin alîm, kadîr, murîd ve hayy gibi *yüklem formlarında* kullanılmasını da reddetti"[2], ki bunlara daha sonra İbn Haldûn *mânevî sıfatlar* olarak işâret eder[3].

---

1.*Mukaddime III,* s.37, I.1-s.38, I.11.
2.*Age,* s.38, II.11-15.
3.*Age,* s.39, II. 10 ve 12, ve bk. Fezâlî, *Kifâye,* s.56, I. 39-s.57. I. 4 (krş. Macdonald, *Development of Muslim Theology,* s.337). İbn Haldûn'un

Bu pasajda İbn Haldûn dört kısa cümle ile Mu'tezilîliğin doğuşu arefesinde İslâm'ın kültür iklimini tasvîr eder. Göreceğimiz gibi, bu cümleler Şehristânî'nin Mu'tezilîliğin doğuşunu anlatan cümleleriyle uygunluk halindedir.

İlk cümle, yani "ilimler ve sanatlar çoğaldı" cümlesi İbn Haldûn'un, Şehristânî'nin Mu'tezilîliğin kurucusu Vâsıl b. Atâ, Hasan Basrî'den "ilimler ve haberler okudu"[1] şeklindeki daha özel ifâdesine uygun gelen daha genel bir kullanımıdır ve bu cümle, onun, kendisinin başka yerde, Halîfe Mansûr'un saltanatı esnâsında (754-775) Yunan felsefî eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesi için ilk teşebbüs yapılmadan önce, yani Mu'tezilîliğin doğuşundan uzun süre önce Müslümanlar çeşitli "sanatlar ve ilimler" de bilgi ve tecrübe sahibi olmuşlardı şeklindeki ifâdesini yansıtır[2]. Burada İbn Haldûn'un ilk cümlesinde kullandığı "sanatlar" terimi, hemen onu takibeden ikinci cümleden de çıkarılabileceği gibi, özellikle, kendisinin başka yerde adını verdiği yazı (*kitâbet*)[3] ve *hatt*[4], *istinsâh*[5] ve *varâka*[6] gibi yazıyla alâkalı sanatları gösterir.

İkinci, yani "insanlar görüşlerini yazıya dökmeye sabırsızlanıyorlardı" cümlesi Şehristânî'nin, Vâsıl b. Atâ'nın hocası Hasan Basrî'nin Halîfe Abdü'l-Melik b. Mervân'a içinde irâde hürriyeti ve kader meselesini tartıştığı bir mektup (*risâle*) gönderdiğini ve Halîfe'nin de ona yazarak cevap verdiğini

---

Eş'arî'nin sıfatlar nazariyesi hakkında, bk. *Religious Philosophy*, s.181-185.
1.*Milel*, s.31, II.12-13.
2.*Mukaddime III*, s.91, II.4-5.
3.*Age*, II, s.277, I.2.
4.*Age*, s.338, I.1.
5.*Age*, s.313, I.3.
6.*Age*, s.316, I.7.

anlatan cümlesine tekâbül etmektedir[1]. Yine biz, başka bir kaynaktan Hasan Basrî'nin çağdaşı olan Geylân ed-Dımeşkî'nin Halîfe Ömer b. Abdü'l-Azîz'e, içinde aynı irâde hürriyeti ve kader meselelerini tartıştığı bir *kitap* gönderdiğini öğreniyoruz.

Üçüncü, yani insanlar "hemen her konuda tartışma yapmaya" sabırsızlanıyorlardı cümlesi de kesin olarak büyük günah işleyenlerle Cemel Savaşı'na katılanların durumları, kader ve irâde hürriyeti gibi meseleler üzerinde İslâm'da Mu'tezilîliğin doğuşundan önce ortalığı kasıp kavuran tartışmalara ilişkin Şehristânî'de bulunan açıklamaya işâret etmektedir. Bu tartışmalardan her birinde Vâsıl b. Atâ bid'at olarak değerlendirilen bir tavır takındı ve geleneğe göre, İslâm'da büyük günah işleyenin konumu meselesinde sünnî görüşten ayrıldı ve bu sebeple ona ve taraftarlarına "ayrılanlar" (*mu'tezile*) denmeye başlandı[2].

Dördüncü, yani "Kelâmcılar *tenzîh* hakkında yazmaya başladılar" cümlesi oldukça açık bir şekilde İbn Haldûn'un Kur'ân'daki teşbîh âyetlerini "cisimlere benzemeyen bir cisim" formüyle yorumlayanlar diye nitelendiği Mu'tezilîlik öncesi gruba işâret etmektedir. Biz, başka bir kaynaktan da böyle bir yorumlamanın *tenzîh* olarak tanımlandığını çıkarabiliyoruz[3]. Onun, yeni ortaya çıkan Mu'tezile'nin kendilerinden önce kelâmcılar tarafından kullanılmış olan tenzîhin mânâsını nasıl genişlettikleri hakkındaki ilâve cümlesi, Mu'tezile'nin, Allah hakkında yüklem olarak kullanıldığında "alîm", "kadîr", "mürîd" ve "hayy" gibi terimlerin başka alîm, kadîr, mürid ve hayy anlamında yorumlanması gerektiğinde kelâmcılarla aynı görüşte olduğu halde bu terimler Allah'a isnad edildiklerinde gerçek sıfatlar olarak

1.*Milel,* s.32, II. 13-16.
2.*Milel,* s.33, II. I-11; Fark, s.98, II.4-13.
3.Krş. *Tebyîn,* s.149, II.11-12 (171) ve s.362, II.12-13 (188).

Allah'da ilim, kudret, irâde ve hayatın bulunduğunu ifâde eder şeklindeki kelâmcıların iddialarını inkâr ederek onlarla aynı görüşte olmadıklarını gösterir. Böylece İbn Haldûn, Şehristânî gibi, felsefî hale gelmelerinden önce yeni ortaya çıkan Mu'tezile'nin, Kur'ân'daki teşbîh âyetlerinin "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle yorumlanmasında Kelâm'ın metodunu kullandığını haber verir.

Mu'tezilîliğin tarihindeki felsefî ve felsefî olmayan dönem arasındaki ayırıma dair telmîhin yer aldığı pasajında İbn Haldûn, önce, Vâsıl b. Atâ'nın adını anarken onu sadece onlardan, yani Mu'tezile'den biri olarak niteler[1], fakat ondan sonra Ebû'l-Huzeyl'in adından söz ederken onu "filozofların görüşlerini takip eden"[2] biri olarak ve yine Nazzâm'ın adını zikrederken de onu "kendisini filozofların eserlerini öğrenmeye vermiş" biri olarak tarif eder[3]. Şehristânî'yi takip ederek O felsefî Mu'tezile'nin sistemlerine neden Kelâm adını verdiklerine yahut, daha doğrusu, sistemleri için neden eski Kelâm adını benimsediklerine dair aynı iki sebebi vermektedir. "Ya onun (mantığın kıyasını andıran '*logic*' anlamında) *kelâm* denebilecek tartışma ve münâkaşayı ihtiva etmesi yahut sistemlerinin temel ilkesinin kelâm sıfatını (yani, Kur'ân'ın ezelîliğini) inkâr etmek olması sebebiyle"[4] diyor İbn Haldûn "Onların sistemine Kelâm İlmi denilmiştir"[5]. Gördüğümüz gibi Kelâm metodunu kullanan ve sistem felsefîleştiği zaman bile sistemi için Kelâm adını muhafaza eden Mu'tezile mezhebinin doğuşuyla birlikte Kelâm terimi yavaş yavaş

1.*Mukaddime III*, s.48, I.19, İbn Haldûn burada Vâsıl'ın Halife Abdü'l-Melik b. Mervân'ın (685-706) saltanatı esnâsında yaşadığını söyler ki bu oldukça açık bir şekilde sadece Vâsıl'ın doğum tarihini (699) gösterir; onun ölüm tarihi 748'dir.
2.*Age*, s.49, I.3.
3.*Age*, I.5.
4.*Age*, II.7-9.
5.*Age*, II.7-9.

Mu'tezilîlikle aynılaşmaya başladı. Bu yüzden, Fıkh'ın baş üstatlarından birisi olan Şâfiî (727/8-820) *kelâm ehli*'nden[1] söz ederken onunla Mu'tezile'yi kasdeder ve bundan dolayı da Kelâm'ı tenkit eder ve kötülerken onun tenkit ettiği ve kötülediği Mu'tezile Kelâmı'dır[2].

Tartışmamızın neticesi şudur ki, Mu'tezilîlikle özdeşleşmesine kadar Kelâm tarihi üç devreye ayrılır.

Birinci devre Mu'tezilîlik öncesi Kelâm dönemidir. Bu dönem teşbîh (anthropomorphism), cüz'î irâde, büyük günah işleyenlerin ve Cemel Savaşı'na katılan tarafların konumu gibi problemlerin tartışmasına iştirak edenlerin her biri kendi görüşlerinin savunulmasında yalnızca Kur'ân ve Sünnet'den metinler iktibas etmek yerine, belli bir akıl yürütme metodunu -ki onunla sonuçlar Kur'ân ve Sünnet'in metinlerinden çıkarılmış oluyordu- kullanmaya başlayınca başladı. Fıkıh'tan ödünç alınan bu akıl yürütme metodu orada *kıyas* olarak biliniyor ve fiillerin düzenlenmesiyle ilgili şer'î meseleler hakkında kullanılıyordu. Bu kıyas metodunun şimdi uygulanmaya başladığı imân problemleri konuşulan sözle alâkalı problemler oldukları için kıyas metodunun bu yeni uygulanışı Kelâm (söz, konuşma) olarak bilinmeye başladı. İlk müslümanlardan birkaçı tarafından bu kıyasa dayalı akıl yürütme metodunun Kur'ân'daki teşbîh âyetlerine uygulan-ması, bu âyetlerin "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle yorumlanmasına yol açtı. Fıkıh'ta ve Kelâm'da uygulanan bu kıyas metodunun temel özellikleri, onun yalnızca benzerlik üzerine kurulması ve naklî bilgiden sonuç çıkarmasıdır.

1.Krş. Schacht, *Origins*, s.138.
2.Krş. İbn 'Asâkir'in Şâfiî'nin Kelâmı kötülemesine dair Tebyîn'deki açıklaması, s.336, II.12 vd; McCarthy, *The Theology of al-Ash'arî*, s.184 vd.

İkinci devre, felsefî olmayan Mu'tezilî kelâm dönemidir. Bu dönem, sekizinci yüzyılın birinci yarısında Mu'tezilîliğin ortaya çıkışından dokuzuncu yüzyılın birinci yarısında Yunan felsefe eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesine kadar, yaklaşık bir asır devam etti. Bu dönem boyunca Mu'tezilîler Kelâm'ın eski kıyas metodunu kullandılar, fakat onu kendi maksatları uğruna, çeşitli heretik görüşlerinin desteklenmesinde ustaca kullandılar.

Üçüncü devre, dokuzuncu yüzyılın başlarında Yunan felsefe eserlerinin Arapçaya tercümesiyle başlayan felsefî Mu'tezilî Kelâm dönemidir. Mu'tezilîler bu felsefe eserlerinden yalnızca bir kısım felsefî görüşler değil, fakat ayrıca iki yeni akıl yürütme metodu, yani kıyas (syllogism) metodunu ve bu metodun yeni kullanılışını öğrendiler. Bu her iki akıl ürütme metodu Kelâm'ın kıyas metodundan farklıydı; onlar felsefî verilerden sonuca giderken Kelâm'ın kıyas metodu dînî verilerden sonuca gidiyordu ve yine felsefî kıyasın kullanılışı nisbetlerin eşitliği esasına dayanırken Kelâmî kıyasın kullanışı sadece şeyler arasındaki bir benzerliğe dayanıyordu. Mu'tezilîler bu iki felsefî akıl yürütme metodunu iki şekilde kullandılar; ya onları Kelâm'ın kıyas metodunun yerine koydular ve bu suretle felsefî verilerden yine felsefi bir usûl ile, yahut onları Kelâm'ın kıyasıyla karıştırdılar ve böylece dînî verilerden felsefi bir yolla netice çıkardılar. Fakat, felsefî Mu'tezililer Kelâm olarak bilinen şeyde kullanılan akıl yürütme metodunu reddettikleri yahut değiştirdikleri halde Kelâm terimini kendilerine mal ettiler, ona iki yeni anlam verdiler ve onu bütün sistemlerinin adı olarak kullandılar.

Bu, Kelâm'ın Mu'tezilîlikle özdeşleşmesine kadar geçen zamanın hikâyesidir. Ondan sonra hem Şehristânî ve hem İbn Haldûn, nasıl bazı halîfelerin Mu'tezilîliği benimsediğini ve sünnîliği bastırmaya çalıştıklarını ve nasıl baskıya karşı

sünnî tepkinin sonunda Mu'tezile kelâmına rakip olarak bir sünnî Kelâm'ın kurulmasına yol açtığını kaydederler.

Şehristânî'de Mu'tezilî halîfeler tarafından sünnîliğe yapılan baskı iki kısa pasajda anlatılır. Bunlardan birinde, "Mu'tezile'nin vâizi Ebû Musâ el-Muzdâr (el-Murdar)"ın adı Mu'tezilîliğin âlimlerinden biri olarak anıldıktan sonra şunu ilâve eder:

"Kur'ân'ın ezelîliğine inanmalarından dolayı sünnîlere yapılan işkencelerin çoğu onun yaşadığı günlerde vuku bulmuştur"[1]. Mu'tezile'den bahseden öteki pasajda Şehristânî "birkaç Abbâsî halîfesi, sıfatları inkâr ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu (tasdik) etmeleri konularında onları desteklediler"[2] diyor. İbn Haldûn'da bunlara tekabül eden pasaj şudur: "İleri gelen Mu'tezilîler bazı halîfeleri Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna inandırdılar ve halk bu görüşü kabul etmeye zorlandı. Sünnî imamlar onlara karşı koydular. Karşı koymaları nedeniyle onlardan bir çoğunun kırbaçlanmaları ve öldürülmeleri meşrû sayıldı"[3]. Bu pasajlardaki göndermeler üç tarihî gerçeğe aittir: 1) 826'de Halîfe Me'mûn tarafından, Mu'tezilîliğin devletin dînî olduğunu ilân eden ve sünnîliği sapıklık olarak mahkûm eden bir fermânın çıkarılması; 2) ölüm tarihi olan 833'de Me'mûn tarafından başka bir fermân'ın çıkarılması, ki onunla Mihne olarak bilinen bir tür engizisyon ihdâs edilmiştir; 3) Mihne'nin Halîfe Mu'tasım ve Halîfe Vâsık'ın saltanatları boyunca Halîfe Mütevekkil'in (847) saltanatının ikinci yılına kadar devam etmesi[4].

1.*Milel,* s.18, I.20-s.19, I.1. "Muzdâr" yahut "Murdâr" okunuşu hakkında Haarbrücker'in *Milel* tercümesindeki (II,399) 71'den sonraki dipnotlarına bakınız.
2.*Milel,* s.75, II.16-17.
3.*Mukaddime III,* s.39, II.5-7.
4.Krş. W. W. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna* (1897).

Sünnîlerin Mihne'ye nasıl tepki gösterdikleri İbn Haldûn tarafından kısaca şöyle tasvîr edilir: "Bu, Sünnet ehlinin bid'atları geri püskürtmek için *aklî delliler* kullanarak imân maddelerini savunmasına yol açtı"[1]. Bilindiği gibi "aklın teşkil ettiği ispatlama" ifâdesi İbn Haldûn tarafından, naklî bilgi temeline dayanan ve Mu'tezilîliğin doğuşundan önce de kullanılmış olup Kelâm adını kazanan Fıkıh'taki analojik akıl yürütme metodu anlamında kullanılır. Buradaki cümlesiyle İbn Haldûn'un, Mihne'nin bir sonucu olarak, sünnî imamların Mu'tezilîlik öncesi Kelâm'ın akıl yürütme metodunu kabul ettiklerini anlatmak istediği oldukça açıktır. Gerçekte, İbn Haldûn bu cümlenin hemen ardından bu "Sünnet ehli"ne "Kelâmcılar (mütekellimûn)" diye işâret eder[2] ve başka bir cümlesinden onun "bu Sünnet ehli" yahut "kelâmcılar" arasına İbn Küllâb'ı, el-Kalânisî ve el-Muhâsibî'yi dahil ettiği çıkarılabilir[3]. Şehristânî'de yer alan pasaja uygunluğundan ona dayandığı oldukça açık olan İbn Haldûn'un cümlesindeki bu isimlerin "Kelâmda güçlü" oldukları ifâde edilir ki bununla, ilerde göreceğimiz üzere, Mu'tezile öncesi felsefî olmayan Kelâm kasdedilmektedir.

İmdi, Şehristânî'deki pasajda da İbn Küllâb, el-Kalânisî ve el-Muhâsibî'den meydana geldiği belirtilen bu kelâmcılar grubu, Mihne'nin sonunda, tabiî, Kur'ân'ın ezelîliği de dahil, sıfatlar meselesi hakkında Mu'tezile ile kıyasıya mücadele eden üç sünnî grupdan yalnızca biridir[4].

Bu üç grupdan ilk ikisi, Şehristânî tarafından "Kelâm kanûnuna göre değil, fakat daha çok iknâ edici söz (*alâ kavli'l-iknâî*) yoluyla"[5] Mu'tezile'ye karşı mücâdele edenler ola-

1.*Mukaddime III*, s.39, II.7-8.
2.*Mukaddime III*, s.49, I.13.
3.*Age*, II.13-14.
4.*Milel*, s.19, II.17-18.
5.*Age*, II.18-19.

rak tarif edilir. "İknâ edici söz" ifâdesi, biz öyle anlıyoruz, Aristo'nun "retorik" dediği şeye işâret etmektedir, çünkü retorik onun tarafından "ne olursa olsun bir konu hakkında mümkün iknâ yollarını ortaya çıkarma kâbiliyeti" olarak tanımlanmıştır[1]. Şimdi, iknâ yollarından biri, Aristo'nun "nontechnical" dediği tür, onun tarafından "kanıtlar" diye nitelendirilir ki bununla o, Homeros ve Platon gibi güvenilir kaynaklardan yapılan iktibasları kasdeder[2]. Buna göre, Şehristânî'nin buradaki cümlesiyle anlatmak istediği Mihne sonrası bu iki sünnî grubun selefin en ibtidâi metoduna geri dönmüş olduklarıdır. Böylece, "Kelâm kanûnunu", yani Mu'tezilîliğin doğuşundan önce bazı sünnîlerce bile kullanılmış olan kıyas metodunu kullanmak yerine onlar, Kur'ân ve Sünnet'den metinler iktibas etmek sûretiyle selefin iptidâî metoduna başvurdular, ki bu, Aristo'nun "retorik" adı altında zikrettiği iknâ yollarından birine benzeyen bir metottur. Gerçekte, Şehristânî'nin kendisi de, bu iki grup "iknâ edici söz"ü kullandılar dedikten hemen sonra "onların Kitap ve Sünnet'in zâhirî mânâlarına bağlı kaldıklarını" söyler[3].

Bu iki Mihne sonrası Sünnî grup "Kelâm Kanûnu"na itibar etmemekte ortaksalar da, Şehristânî'ye göre onlar arasında da fark vardır.

Bunlardan birincisinin "sıfatları Allah'ın zâtında bulunan gerçek şeyler (*me'ânî*) olarak kabul ettikleri" söylenmektedir[4]. Bu cümlenin söylenişinden, az sonra göreceğimiz üzere, Şehristânî'nin ikinci grubu anlattığı cümleye zıt olarak, biz bu cümle ile bu grubun, cisimliklerini iddia etmeksizin yalnızca sıfatların gerçekliğini iddia ettiklerini anlayabiliriz. Burada, Şehristânî bu grupla ilgili hiçbir isim zik-

1.*Rhet.* I.2, 1355b, 26-27.
2.*Age,* I.2, 1355b, 37; 15,1375a, 22-25; 1375b, 25-1376a, 33.
3.*Milel,* s.19, I. 20-s.20, I. 1.
4.*Age,* s.19, II. 19-20.

retmez, fakat başka bir yerde, o, bize, onun liderinin Mihne boyunca sünnîliğin savunuculuğunu yapan İbn Hanbel (ö. 855) olduğunu anlatır. İbn Hanbel, Şehristânî tarafından "Arş üzerine oturmak bilinmektedir, nasıl olduğu (*keyfiyeti*) bilinmemektedir; ona inanmak farz, hakkında sorular sormak *bid'at*tır"[1] diyen Mâlik b. Enes'in (ö.795) takipçisi olarak tanıtılır.

Bu iki Mihne sonrası sünnî grupdan ikincisi "Allah'ın sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarına benzettiler"[2] diye tanıtılır. Yine, burada Şehristânî tarafından hiçbir isim zikredilmez. Fakat eserinin başka bir yerinde o, kendisinin "şiî gruplardan biri, yani Gâliyye" diye nitelediği eski heretik Müşebbihe tipinden, "Hadîs taraftarlarından biri, yani Haşviyye"[3] diye nitelediği yeni sünnî Müşebbihe tipini ayırır ve "Sünnet ehli"nin mensupları diye nitelediği bu yeni Müşebbihe tipinin temsilcilere olarak Mudar, Kehmeş ve Ahmed el-Hecîmî'yi zikreder[4], ki onların hepsi 860'a doğru[5], yani Mihne döneminden sonra serpilip geliştiler.

Şehristânî'ye göre, Mihne'den sonra gelişen üçüncü sünnî grup "Abdullah b. Said b. Küllâb (ö. 854); Ebû'l-Abbâs el-Kalânisî ve el-Hâris el-Muhâsibî'den (ö. 857)"[6]

---

1.*Milel,* s.65, II.7-9 ve s.64, II.12-17. Ancak, İbn Rüşd zamanında Hanbelîler Kur'ân'daki teşbîhin "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle yorumunu kabul ettiler, krş. *"Keşf",* s.60. II.14-15.

2.*Age,* s.19, I.20.

3.*Age,* s.76, II. 16 vd. Haşviyye'nin sünnî islâmla alâkası hakkında bk. A. S. Halkin, *"The Hashwiyya",* JAOS, 54:1-28 (1934).

4.*Age,* II. 18-19'de "Sîa ehli" matbû ifâdesi "Sünnet ehli" diye okunarak düzeltilmiştir (krş. Haarbrücker'in tercümesindeki not, II, 403). Krş. s.64, II. 17-20; s.65, II. 5-6.

5.Krş. Horten, *Systeme,* s.50, dipnot 1.

6.*Milel,* s.20, I. 1. Burada Kalânisî biri 845'te ve diğeri 855'te ölen iki kişi arasına konulmuştur. Ancak, İbn Asâkir, *Tebyîn*'inde (s.398, II. 7-9) Kalânisî'nin Eş'arî'nin (öl.935) çağdaşı olduğunu söyler, ne var ki, el-Ahvâzî'nin cümlesi onun Eş'arî'nin bir takipçisi olduğunu reddeder. Bk. Mc-

meydana gelmekteydi. Bu grubun üyeleri onun tarafından "Kelâm'da en güçlüler"[1] ve "Kelâm ilmiyle meşgul olmaları, selefin imân maddelerini Kelâm'da kullanılan delillerle ve dinin esaslarıyla uğraşan kimselerin kullandıkları ispatlarla desteklemeleri dışında onlar selefin inançlarını takip eden kimseler takımına mensuptular"[2] diye tanıtılır ki bütün bunlar onların Mu'tezilîlik öncesi Kelâm'ın kıyas metodunu kullanmış olduklarını ifâde eder.

Böylece, yaklaşık dokuzuncu yüzyılın ortalarında, İslâm sünniliği teşbîh (anthropomorphism) meselesi konusunda üç gruba ayrılmıştı: 1. Teşbîhi inkâr ederken Kur'ân'daki teşbîh âyetlerini tartışmayı da reddeden Hanbelîler; 2. Kur'ân'daki teşbîh âyetlerini zâhirî mânâlarıyla kabul ederek teşbîhe imkân vermeyen âyetleri tartışmayı reddeden sünnî bir Haşviyye kolu; 3. Kur'ân'daki teşbîh âyetlerini Kelâm metoduna, yani Fıkıh'ta kullanıldığı ve "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle ifâde edildiği şekliyle kıyas metoduna göre yorumlayan Küllâbîler.

Yaklaşık bir asır sonra, 912'de, bu sünnî Küllâbî gruptan Eş'arî Kelâmı doğdu. Şehristânî'nin ifâde ettiği gibi: "İnsanın iyiliği ve insan için en iyi olan şeyle Allah'ın alâkası problemi hakkında Ebû'l-Hasen el-Eş'arî ile hocası (el-Cübbâî) arasında bir tartışmanın vukubulduğu zamana kadar bu sünnî (Küllâbî) grubun bazı üyeleri kitaplar yazdı, bazıları da dersler verdi. Bu tartışmanın sonunda bozuştular ve Eş'arî

---

Carthy, *The Theology of al-Aş'arî,* s.200, ve dipnot 83. Eş'arî kelâmcısı Bağdâdî *Usûl*'ünde (s.230, I. 16), Kalânisî'yi "şeyhimiz" unvanıyla tanıtır, ki böylece onu bir Eş'arî'dir. Muhammed b. Muhammed el-Murtazâ *İthâfü's-Sâde*'sinde 2, 6 (Tritton'un *Muslim Theology*'sinde, s.211.) Kalânisî'yi Bâkıllânî'nin (öl:113) ve İbn Fûrek'in (öl:1015/6) çağdaşı yapar. Horten *Systeme*'inin bir yerinde (s.194). Kalânisî'nin ölüm tarihini 870, başka bir yerinde (s.375) yaklaşık 920 olarak verir.

1.*Milel,* s.20, I.3.

2.*Age,* s.65, II.10-12.

bu (Küllâbî) gruba katılarak onların görüşlerini Kelâm metotlarıyla (*bi-menâhici-l-kelâmiyye*) destekledi ve bu ehl-i sünnet ve-l-cemaât'in öğretisi oldu"[1]. Bir başka yerde Şehristânî, benzer bir şekilde, Eş'arî "*selef*e katıldı ve onların sistemini Kelâm üslûbuyla savundu, böylece o özel bir sistem haline geldi"[2] der. Aynı şekilde, İbn Haldûn, oldukça açık bir şekilde Şehristânî'ye dayanan pasajlarında, Eş'arî'nin selef yoluna dönüşünden sonra "Abdullah b. Saîd b.Küllâb, Ebû'l-Abbâs el-Kalânisî ve el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin görüşlerini takip ettiğini"[3] söyler.

Eş'arî Kelâmı'nın İbn Haldûn tarafından yapılan nitelendirilmesi iki pasajda görülebilir.

Pasajlardan birinde, Eş'arî'nin, az önce anılan üç gruptan meydana gelen "kelâmcılar"ın lideri olduğunu ifâde ettikten sonra İbn Haldûn, onun teşbîhi reddettiğini ve herhangi bir teşbîh içermeksizin sıfatların varlığını tasdik ettiğini belirtir[4] ve daha sonra onun "*akl*a (dayanan ispat) ve *nakil* metoduyla" bütün sıfatların varlığını onayladığını ilâve eder"[5]. "Akla (dayanan ispat) ve nakil metodu"yla, İbn Haldûn, oldukça açık bir şekilde, daha önce görmüş olduğumuz gibi, kendisi tarafından Fıkh'ın kıyas metodunun tarifi olarak kullanılan nakilden elde edilen delilin üzerine ilâve edilmiş ve "aklın teşkil ettiği ispat"la aynı şeyi kasdeder.

İbn Haldûn öteki pasajda Eş'arî'nin kendi sistemine niçin Kelâm adını verdiğini açıklamaya gayret eder. Bu pasaj şudur: "Eş'arî'nin sisteminin tamamına, ya bid'atların tartışılmasını ihtiva etmesi, ki bu sadece söz (*kelâm*)dır ve

1.*Age*, II. 12-15; krş. *Mukaddime III*, s.49, II. 11-12.
2.*Milel*, s.20, II. 5-6.
3.*Mukaddime III*, s.49, II.13-14.
4.*Age*, s.39, II.9-12.
5.*Age*, II.12-13.

hiçbir fiili kapsamaz, yahut nefsânî kelâm'ın varlığı hakkında şiddetli ihtilafların neticesi olarak icat edilmiş ve geliştirilmiş olması sebebiyle Kelâm İlmi denildi"[1]. *"Nefsânî kelâm"* ifâdesi, göreceğimiz üzere, felsefî "dış konuşma"ya zıt olarak "iç konuşma" ifâdesini yansıtır ve o ezelî Kur'ân anlamında kullanılan "Allah'ın Kelâmı"na delâlet eder. Şimdi, bu iki sebepten ikincisi, tam olarak, felsefî Mu'tezile'nin durumuyla ilgili olarak bizzat İbn Haldûn ve ondan önce de Şehristânî tarafından verilen iki sebepten birine benzemektedir. Lâkin onun verdiği birinci sebep, felsefî Mu'tezilîlerin durumu hakkındaki öteki sebebe uygun gelen, ne kendisi ne de kendisinden önce Şehristânî tarafından kullanılan, bir ifâde ihtiva etmemektedir. Orada, Mu'tezile'nin durumunda İbn Haldûn onların sistemlerine *Kelâm* denmesinin sebebi olarak sadece "kelâm denebilecek tartışma ve münakaşayı ihtiva ettiğini" söylemiş, tartışma ve münakaşaya niçin kelâm denildiğini açıklamaya gerek görmemiştir. Fakat burada, Eş'arî'nin sistemine *Kelâm* denmesinin sebebi olarak "o bid'atların tartışılmasını ihtiva etmekteydi, bu ise kelâm'dır" dedikten sonra İbn Haldûn "ve hiçbir fiil kapsamaz" diye ilâve eder ki bununla o bid'atları tartışmanın neden sadece kelâm olduğunu açıklamaya çalışmış görünmektedir. Şimdi şu soru ortaya çıkmaktadır: O bu lüzumlu olmayan açıklamayı ilâve etmeye neden gerek duymuştur? Kesinlikle o bununla Eş'arî'nin bid'atlarla ilgili tartışmasını sözlü münâkaşa ve boks karşılaşması şeklinde yürüttüğünü kasdetmiş değildir.

Bana öyle geliyor ki sorunun cevabı şudur: "Ve hiçbir fiili kapsamaz" ifâdesi burada onun "bid'atların tartışılması" "sadece kelâm"dır cümlesini güçlendirmek için kullanılmamıştır; fakat o daha çok Eş'arî sistemine Kelâm denmesinin

1.*Age,* s.40, II.1-4.

başka bir sebebini hatırlatan bir ifâdedir. Öyle görünüyor ki İbn Haldûn, "sadece söz" olan "bid'atların tartışılması"nı ihtiva etmesi sebebiyle Eş'arî'nin sistemine kelâm denildiğini açıklamaya çalışırken zihninde kendisnin daha önceki görüşlerini hatırlatan şu cümleler vardı: 1. Kelâm, fiille ilgili hususlarda Fıkıh'ta kullanılan kıyas metodu bir imân meselesi ve sadece sözden ibâret olan teşbîh problemine tatbik edilince doğdu; ve 2. Bu, Kelâm'ın başlangıcından beri, Eş'arî dahil, sünnî müslümanlarca, teşbîhci bid'atçılarla tartışmalarında kullanılmış olan "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülünü ortaya çıkardı. Böylece onun kalemi "ve bu sadece sözdür (kelâm)" ifâdesini kaydettiğinde zihninin derinliklerinden "ve hiçbir fiili kapsamaz" ifâdesi su yüzüne çıktı ve ona ilâve edildi. Sâyet İbn Haldûn kasıtsız olarak ilâve olunan bu geçmişi hatırlatan ifâdeyi açık bir şekilde yazsaydı şöyle diyecekti: Bundan başka, onun (Eş'arî'nin) bütün sistemine Kelâm dendi, çünkü Kelâm onun, aslı fiilerle uğraşan Fıkh'ın kıyas metodunun, hiçbir fiili kapsamaksızın, bir imân meselesi ve sözden ibaret olan teşbîh problemine uygulanmasında bulunan "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle Kur'ân'daki teşbîh âyetleriyle ilgili açıklamasını ihtiva etmekteydi.

Bütün bunlardan, sisteminin ilk safhalarında Eş'arî'nin Kur'ân'daki teşbîh âyetlerini "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle yorumladığı çıkarılabilir. İbn Asâkir tarafından Cüveynî adına iktibas edildiği şekliyle, Eş'arî'nin, Allah'ın başka bilgilere, kudretlere, işitme ve görmelere benzemeyen bilgisi, kudreti, işitme ve görmesi ve yine O'nun başka el ve yüzlere benzemeyen eli ve yüzü bulunduğu görüşünde olduğunu haber veren cümlede yansıyan bu formülün onun tarafından kullanılmış olduğudur[1]. Bundan do-

---

1.*Tebyîn,* s.149, II.11-12 ve s.150, II.7-9 (171, 1 ve 172, 5).

layı *İbâne*'sinde o kendisini *bi-lâ keyfe*[1] anlayışının yanında gösterdiğinde bunun, onun düşüncesinin tarihindeki daha sonraki bir devre ait olduğu kabul edilmelidir.

Bunlar, Fıkh'ın kıyas metodunun teşbîh problemine uygulanmasıyla Kelâm'ın nasıl başladığına ve her birinin kendi sistemlerinin tamamının bir anlatımı olarak Kelâm teriminin Mu'tezile ve Eş'arî tarafından nasıl muhafaza edildiğine dair Şehristânî ve İbn Haldûn'un açıklamalarıdır.

İbn Haldûn'da Eş'arî Kelâmı'nın daha sonraki tarihine dair de kabataslak bir açıklama vardır.

Bu Kelâm'ın genel niteliğini belirten bir pasajla işe koyulan İbn Haldûn, takipçileri tarafından tamamlanmış şekliyle Eş'arî'nin sisteminin "nazarî disiplinlerin (fünûn) ve dinî ilimlerin en güzellerinden biri haline geldiğini" ifâde ettikten sonra sözü şöyle sürdürür: "Ancak, onun delillerinin şekilleri, bazan (mantık) sanatına tam uygun değildir; bunun sebebi Eş'arî döneminin âlimlerinin basit kimseler olması yanında kendisiyle delillerin değerlendirildiği ve kıyasların denendiği mantık sanatının dinde henüz ortaya çıkmamış (yani, İslâm'da dînî meselelerde kullanılmamış) olmasıydı. Ayrıca, onun bir kısmı (dînî meselelerde İslâm filozofları arasında) ortaya çıkmış olsaydı bile Kelâmcılar onu kullanmazlardı, çünkü o bütünüyle dînî akîdelerden farklı olan felsefî ilimlerle çok yakından irtibatlıydı ve bu nedenle onlar tarafından kabul edilmezdi"[2].

Dikkat edilirse İbn Haldûn, Eş'arî sisteminin delillerini düzenlerken ne felsefeye dayanmadığını ne de bazen onun delillerinin mantıkî olarak yanlış olduğunu söylemektedir. Onun bütün söylediği: "onun delillerinin bazan (mantık) sanatına tam uygun olmadığıdır". Bununla anlatılmak istenen,

---

1.*İbâne*, s.8, I.14 (50).
2.*Mukaddime III*, s.40, II.13-20.

"bazen", deliller mantıkî olarak ortaya konulabilmekle beraber gerçekte onların kıyas ve şekil bakımından uygun olmadığıdır. Muhtemelen burada, İbn Haldûn'un zihninde, sonraki dönemlerde "âlemi oluşturan parçaların arazlarının yaratılmış olmasından elde edilen delil" diye tarif edilen âlemin yaratılmış olduğuna dair Kelâm delili bulunmaktaydı. Hepsi Eş'arî olan çeşitli kelâmcılarca düzenlendiği şekliyle bu delil kıyas şekline uygun değildir. Fakat Hristiyan ilâhiyatçı İbn Suver bu delili kelâmcılar adına yeniden ortaya koyduğunda onu kıyas şekline uygun olarak düzenledi ve bunu yaptıktan sonra şu mütalâda bulundu: "Bu onların akıl yürütmeleri (mantık) sanatına göre düzenlendiği zamanki kıyasıdır".

Daha sonra İbn Haldûn, Eş'arî Kelâmı'na sokulan iki değişikliği zikreder. Bu değişikliklerden biri Bâkıllânî (ö. 1013) tarafından sokulmuştur. Açık bir şekilde Aristo'nun bazan yanlış öncüllerden doğru sonuçlar çıkması mümkündür[1], görüşünü hedef alan bir önerme ile başlayan Bâkıllânî "imân esaslarıyla ilgili delillerin, eğer deliller yanlış olursa onlarla ispatlanan şeylerin de yanlış olacağı anlamında, dönüşebilir olduğunu"[2] iddia eder. Böylece o imân esaslarıyla ilgili delillerin yahut bu delillerin dayandığı öncüllerin "imân esaslarının kendileriyle aynı mevkiye sahip olduğu"[3] yahut "onlara inanmanın zorunluluğu hususunda imân esaslarının yanında bulunduğu"[4] ve bu sebeple "onlara karşı bir saldırının imân esaslarına karşı bir saldırı olduğu"[5] sonucuna vardı. Binaenaleyh, İbn Haldûn'un, Bâkıllâni "atomun ve boşluğun varlığını tasdîk etti"[6] şeklindeki,

---

1.*Anal, Prior.* II, 2, 53b, 8.
2.*Mukaddime III,* s.114, II.13-15.
3.*Age,* I.15.
4.*Age,* s.40, II.11-12.
5.*Age,* s.114, I.16.
6.*Age,* s.40, II.9-10.

cümlesini bazı dînî inançların ispatlanmasında kullanılmaları sebebiyle Bâkıllâni atomların varlığına inanmanın vâcip olduğu görüşündeydi diye anlamak gerekir. Burada, atomlar nazariyesinin, Eş'arî'ye göre, âlemin yaratılmışlığına ve dolayısıyla da Tanrı'nın varlığına dair temel delil olarak kullanılabileceğine bir işâret vardır[1]. Böylece uzun bir süre felsefî kelâm doktrininin parçası olan ve bazı dinî inançların desteklenmeside temel bir delil olarak kullanılan atomculuk, Bâkıllâni tarafından, haklarında bir delil olarak kullanılmış olduğu bu dînî inançların bir parçası yapıldı.

Eş'arî kelâm modelinin felsefîleştirilmesi olarak nitelebilecek ikinci değişiklik Gazâlî (ö. 1111) tarafından sokuldu. İbn Haldûn'un, Eş'arî'nin "öğrencisi"[2] ve onun metodunu "ikmâl eden"[3] kişi olarak tanıttığı Bâkıllânî'nin aksine Gazâlî onun tarafından "sonrakilerin yolunu" (*tarîkâtü-l-müteahhirîn*)[4] takdim eden kişi olarak tanıtılır. Bu sonrakilerin yaptıkları onun tarafından şöyle özetlenir: İlkin, "onlar, delillerinin temeli olarak Kelâm'da kullanılan öncüllerin çoğunu çürüttüler ve bunu fizik ve metafizik hakkındaki felsefî tartışmalardan çıkarılan deliller vasıtasıyla yaptılar"[5].

1.Orada Eş'arî'nin "atomların toplanması ve ayrılmasından çıkarılan delil" vasıtasıyla âlemin yaratılışını ispat ettiği haber verilir. Fakat bk. Schreiner (*Aş'aritenthum,* s.108-109) ve Gardet et Anawati (*Introduction,* s.62-63) İbn Haldûn'un, Bâkillânî "atomun ve boşluğun varlığını tasdik etti" cümlesini, onun atomculuğu sünnî Kelâma sokan ilk kişi olduğu anlamında almışlardır.
2.*Mukaddime III,* s.40, II.4-7.
3.*Age,* I.13.
4.*Age,* s.41, II.12 ve 15. Bu cümlenin Gardet et Anawati, *Introduction,* s. 72-76'da *Via antiqua et via moderna* başlığı altındaki tartışılmasına bakınız. Keza, Maimonides'in *Moreh* II,14 (4), s.200, I.18'deki "sonraki (mute'ahhirîn) kelâmcılardan başarılı biri"ne yaptığı atıfa da bakınız, ki göreceğimiz üzere kasdedilen Gazâlî'dir.
5.*Age,* II. 5-8.

Gazâlî, biliyoruz, önce, çözümü uzun zaman alacak güçlüklere yol açtığı gerekçesiyle bir takım dînî inançlar için bir delil olarak atomculuğu kullanmaktan geri durdu[1]. Böylece biz, Eş'arî tarafından yalnızca atomculuğa dayalı bir delilin desteklenmesinde kullanılan Yahyâ en-Nahvî (John Philoponus)'nin birbiri ardınca gelmek suretiyle bir sonsuzun imkânsızlığından çıkarılan âlemin ezelîliğine karşı delilinin Gazâlî tarafından nasıl bağımsız bir delil olarak kullanıldığını göreceğiz. İkincisi, sonrakiler (müteahhirîn), Bâkıllânî tarafından ileri sürülen "deliller yanlış olduğunda onlarla ispat edilmeye çalışılan şey (medlûl)in de yanlış olacağı"[2] görüşünü reddettiler. Bu görüşün reddedilmesi yukarda anılan Aristo'nun yanlış öncüllerden doğru sonuçlar çıkmasının mümkün olduğuna dair görüşünün imân esaslarına ilişkin delillere uygulanabilir olduğu anlamına gelir. Üçüncüsü, sonrakilerin metodu "çoğu kez görüşleri imân esaslarından ayrıldığı yerlerde filozofların reddedilmesini ihtiva etmekteydi"[3]. Tabiî, bu, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine bir atıftır.

Gazâlî tarafından sokulan "sonrakilerin metodu"nun birinci ve üçüncü özellikleri onun kendi otobiyografisindeki Kelâm'a karşı tutumunun tasvîrini yansıtır. Hakkında tam bilgiye ulaştığı Kelâm öğrencisi olarak başladığını ifâde ederek söze başlayan Gazâlî, bid'atçılığa karşı sünnîliği savunmalarından dolayı kelâmcıları överken iki sebepden onları hatalı bulduğunu belirterek sözü sürdürür. Birincisi, "onlar delillerini hasımlarından aldıkları önermeler üzerine dayandırdılar ve ya otoriteye itimat etmeleri ya toplumun icmâı (consensus) yahut da Kur'ân ve hadîslerin açık kabulü sebebiyle onları

1.*Tehâfütü'l-Felâsife* XVIII, 14, s.306, II.2-9 ve 27, s.312, II.3-4. Krş. Carra de Vaux, *Gazali*, s.119.

2.*Mukaddime III*, s.41, II.9-10.

3.*Mukaddime III*, s.41, II.12-13.

almaya mecbur kaldıklarını iddia ettiler"[1]. Konuyla ilgili Gazâlî'nin zihninde bulunan mesele hiç kuşkusuz atomculuktu. İkincisi, "dikkatini ve düşüncesini felsefeye çeviren hiçbir İslâm âlimi görmedim. Kelâm'a dair yazdıkları kitaplarda kelâmcılar ne zaman filozofları çürütmeye kalkışsalar birkaç anlaşılmaz ve tutarsız cümle söylemekten başka birşey yapmazlar"[2]. *Tehâfütü'l-felâsife*'sinde Gazâlî kendisi bu eksikliği gidermeye çalıştı.

Gazâlî'nin Kelâm ve felsefeye karşı tutumunu tasvîrinden şunu çıkarabiliriz. O Kelâm'ın metotlarını uygun görmezken onun görüşlerini tasvip ediyordu; buna karşılık, tam zıt olarak, felsefenin görüşlerini tasvip etmeyip onun metotlarını uygun bulmaktaydı. Bu, genel olarak, İbn Haldûn'a göre Gazâlî tarafından resmen başlatılan, felsefîleşen Eş'arî Kelâmı'nın bir nitelendirilmesi olarak da değerlendirilebilir. Böylece, İbn Haldûn tarafından nitelendirildiği üzere, Kelâm'la ilişkisinde Gazâlî onu tarihinde yeni bir döneme sokan kişi, *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde kendisi tarafından belirlenen niteliğiyle felsefeyle ilişkisinde de onun tenkitçisidir. Bununla birlikte, kendisini felsefeyi tenkit etme vazîfesine hazırlarken o, kendisinin söylediği gibi, konu hakkında bilgiye ve onun en karmaşık problemleri –ki kendisinin haber verdiğine göre bu konularda kendilerini filozof sayan kimseleri aşmıştı–[3] hakkında bir anlayışa ulaşmaya gayret ettiği ve hem filozofların görüşlerini açıkladığı eserinde hem de onları tenkit ettiği eserinde kendisini, sıkca, yaygın genel felsefî görüşler hakkında özgün yorum sahibi biri olarak gösterdiği için Gazâlî'nin tarihî açıdan, hem Kelâm'a hem de felsefeye mensup olduğu kabul edilebilir. O nedenle, bu eserde, biz, onun Kelâm'ın bazı öğretileriyle ilgili

---

1.*El-Munkızu Mine'd-Dalâl,* Beyrut neşri, 1959, s.16, II.13-14.
2.*Age,* s.25, II.12-14.
3.*Age,* II.7-11 ve 17 vd.

savunmasına yer verdik; fakat, onun bazı felsefî öğretiler hakkındaki özel yorumu İslâm felsefesine tahsis edilmiş cilt içinde ele alınabilecektir.

## III.MAİMONİDES'E GÖRE KELÂM

Hem Şehristânî hem de İbn Haldûn "Kelâm" ile "Felsefe" arasındaki farkın yanında onların kendi temsilcileri "kelâmcılar" ile "filozoflar" arasındaki farkı da biliyorlardı. Şehristânî'nin eseri kendisinin Kelâm'la ilgili açıklamasına bir karşılık olarak, Yunan felsefesi hakkındaki bilgilerinden sonra yer verdiği[1] İbn Sînâ'nın felsefesine dâir bir açıklamayı ihtiva eder[2]; İbn Haldûn ise Kelâm[3] ve Tasavvufu[4] işleyişinden sonra, "Aklî İlimler ve Çeşitleri"[5] başlığı altında ele aldığı felsefe konusunda "Doğu'da Fârâbî ve İbn Sînâ'yı Endülüs'de İbn Rüşd ve İbn Bacce"yi zikrederek onları "en büyük islâm filozofları" olarak tanıtır[6]. Fakat ne Şehristânî ne de İbn Haldûn bu İslâm filozoflarının dînî akılcılığını (rasyonalizasyon) takip etti. Şehristânî "ehl-i sünnet ve'l-cemâatin doktrini"[7] haline geldi diye tanıttığı Eş'arî Kelâmı'ndan her ne kadar zaman zaman ayrılmamış değilse de açıkça onu takip etti[8]. Aynı şekilde, İbn Haldûn, Eş'arî Kelâmı'yla ilgili olarak onun "nazarî disiplinlerin ve dînî ilimlerin en güzellerinden biri"[9] olduğunu söyler ve onların

1.*Milel,* s.251-348.
2.*Age,* s.348-429.
3.*Mukaddime III,* s.27, II.1 vd.
4.*Age,* s.59. II.16 vd.
5.*Age,* s.86, II.18 vd.
6.*Age,* 91, I.19-s.92, I.2.
7.*Milel,* s.65, I.15.
8.Guillaume'un Şehristânî'nin *Nihâye* neşrinin girişiyle krş. s.IX, XII.
9.*Mukaddime III,* s.40, II.13-14.

Allah tarafından doğru yoldan çıkartıldıklarını ilân ederek[1] Fârâbî ve İbn Sînâ'nın dînî akılcılığını açıkça reddeder. Şehristânî *Milel*'inde, İbn Haldûn da *Mukaddime*'sinde Kelâm'ı, filozofların dînî akılcılığıyla karşılaştırıldığında birleşik bir sistem olarak değil fakat daha çok birbirine muhâlif fırkalarca savunulan zıt görüşlere bölünmüş bir sistem olarak takdim eder. Kelâm'ı takdim edişlerinde ikisinin müşterek olduğu bir husus da onların Kelâm üzerindeki bazı felsefî tesirlere işaret ederken genel olarak hiçbir Hristiyanî etkiden bahsetmemeleridir. Mamafih, Şehristânî sadece münferit iki kelâmcı üzerinde Hristiyanî etkiden söz ederken[2] İbn Haldûn, felsefe dahil, çeşitli ilimlere dâir Yunan eserlerinin Arapçaya tercüme edilişinin nedenini açıklama teşebbüsünde, sebeplerden birinin, Müslümanların, Hristiyan tebaaları arasındaki piskopos ve rahiplerden kendileri hakkında bazı îmâlar işitmiş olmaları"[3] olduğunu söyleyerek, dolaylı bir şekilde, Kelâm üzerinde bir tür Hristiyanî etkinin varlığına işâret eder.

Onların aksine Maimonides, bazı temel inançlarda kendine özgü din felsefesiyle onlardan ayrılmış olsa da, o dönemde İslâm'da kendilerine "felâsife" denen zümreye mensuptu. Kendi ifâdesiyle, ona özgü bu din felsefesinde Yahûdîlik ve İslâm'a göre müşterek bulunan konularda bile kelâmcılardan da ayrı görüşte olan[4] Maimonides'in Kelâm'ı tanıtımı aynaya göre sır vazifesi görmekti[5]. Bu sebeple, o, Kelâm'ı varlığının iki merhalesi yani, felsefî olmayan ve felsefî olan merhaleleri boyunca geçirdiği tarihi gelişmesi bakımından değil, fakat daha çok kendisinin yaşadığı on

1.*Age,* s.213, II.2-10.
2.*Milel,* s.42, II.8-14.
3.*Mukaddime III,* s.91, I. 6.
4.*Moreh* I, 71, s.123, I.4.
5.*Age,* s.126, II.10-13.

ikinci yüzyılda, biri onuncu öteki on birinci asırdan beri her biri kendi yolunda zaten felsefileşmiş bulunan Mu'tezilî ve Eş'arî fırkalarıyla olduğu gibi takdîm edecekti. Ayrıca, tasarladığı Kelâm tanıtımında Mu'tezilîler'le Eş'arîler'in üzerinde tartıştıkları çeşitli görüşlere yer de vermiyecekti. Kendi açıklamasına göre, onun tasarlanmış Kelâm tanıtımının maksadı, sadece Mu'tezilîler'le Eş'arîler arasında ortak olan ve onların dört dînî akîdenin[1] kanıtlanması konusundaki delilleri için zorunlu bulunan Kelâm'ın felsefî görüşlerini ele almak olacaktı. Bu dört akîde İslâm, Yahûdîlik ve Hristiyanlık'ta ortak olan[2] Allah'ın varlığı, birliği, cisim olmayışı ve âlemin yaratılmışlığından ibâretti. Binâenaleyh, İslâm'da tartışma meselesi olan dînî akîdeler, Maimonides tarafından ancak onlar hakkında Yahûdîler'in görüşünü açıklama teşebbüsüyle irtibatı bakımından ele alınma gereği hissedildiğinde konu edinilmiş ve kitâbının başka bölümlerine göndermeler yapılmıştır[3]. Böylece sıfatlar meselesi onun tarafından kendisinin Kutsal Kitâb'ın kelime ve ifâdelerinin nasıl felsefî olarak yorumlanabileceklerini[4] ve kendi felsefesi için genel bir metodolojik giriş olarak ona hizmet edebileceğini göstermeye çalıştığı bölümlere havale edilir. Bu nedenle, İslâm'da Kur'ân'ın yaratılmamışlığı problemini teşkil eden kelâm sıfatıyla ilgili özel mesele, onun tarafından, yine, bu metodolojik girişe havale edilmiş ve Kutsal Kitap'ta Tanrı'ya nisbet edilmiş olan *kelâm* (*dibbur*)[5] teriminin açıklanmasına tahsis olunan bir bölümde ele alınmıştır.

Ne var ki, ona göre kader probleminin iki yönü bulunmaktaydı. Bir dînî inanç olarak o Eş'arîler'le Mu'tezilîler

---

1.*Moreh* I,73, s.134, II.23-25.
2.*Age,* 71, s.123, II.4-10.
3.*Moreh* I, 50-60.
4.*Age,* 1-70.
5.*Age,* s.65.

arasında bir tartışma konusu olduğu halde, felsefî bir görüş olarak sebepliliğin inkârıyla irtibatlıydı ve sebepliliğin inkârı da Eş'arîler'le Mu'tezilîler nezdinde ortaktı. Dahası, genellikle Maimonides kaderin inkâr edilmesinde Mu'tezilîler'le görüş birliğinde olduğu halde hür irâde anlayışlarında bütünüyle aynı görüşte değildi. Bunun sonucu olarak, kader problemi ve hür irâde onun tarafından iki yerde ele alınır. Birincisi, Eş'arîler ve Mu'tezilîler'ce müşterek olarak savunulduğu şekliyle sebepliliğin inkârıyla ilgili açıklamasının sonunda o, "insan fiilleri" konusunda bu iki fırkanın ayrı görüşte olduklarını ilâve eder ve sonra onların kendi görüşlerini tanıtmaya devam eder[1]. İkincisi, kendisinin ilâhî inâyetle ilgili görüşünün tartışılmasıyla bağlantılı olarak Maimonides, kader problemi ve hür irâde konusunda, özellikle onların dînî yönleri üzerinde durarak, Eş'arî ve Mu'tezilî görüşler hakkında daha itinalı bir açıklama takdim eder[2].

Dört fasıl (73-76) içide yer alan Kelâm'a dair seçilmiş görüşlerinin takdiminden önceki iki fasılda (71-72) Maimonides şu üç konuyu ele alır: (1). Eserinin I. Bölümünde (1-70) kendisinin genel metodolojik girişi arasına Kelâm'ın görüşlerini sokmasının uygunluğuna dâir bir açıklama ile II. ve III. Bölümlerde yer alan kendi görüşleri hakkında bir izâh; (2). Kendisinin yaşadığı dönemde mevcut oldukları şekliyle Kelâm görüşlerinin tarihî arka-planıyla ilgili bir özet; (3). Kelâm görüşleriyle kendi görüşleri arasındaki bazı temel farkların bir tahlili.

Onun Kelâm'ın görüşlerini işe katmasının uygunluğuna dair açıklaması şu aşağıdaki bağlamdan ortaya çıkar. Genel metodolojik girişinin sonunda, Kutsal Kitâb'ın "O göğü yürütendir" (Deut. 33:26) şeklindeki Tanrı nitelemesini,

1.*Moreh* I, 73, Prob. 6, s.141, I. 11 - s.142, I. 2.
2.*Age,* III, 17.

kudret ve irâdesiyle Tanrı bütün semâvî küreyi kuşatan en uzak feleğin dairevî hareketine sebep olur, diye felsefî açıdan yorumladıktan sonra Maimonides, Kutsal Kitâb'ın bu ifâdesinin öyle yorumlanmış olmasının "daha sonra göstereceğim gibi kendisiyle Tanrı'nın varlığının bilinebildiği en büyük delil teşkil eden"[1] Tanrı'nın varlığına dair felsefî hareket deliline işaret ettiğini söyler. Burada, Maimonides II. bölümde başlayan Kutsal Kitâb'ın öğretileriyle ilgili kendisi tarafından ileri sürülen felsefî yorumu yine kendisinin Tanrı'nın varlığına dair ilk hareket deliliyle sürdürme eğilimindeydi. Ne var ki yapmak üzere olduğu şey için kendisini haklı çıkarma gereğini hissederek o, Yunan felsefesinin denginin nasıl bir zaman, Sözlü Yasa olarak bilinen sözlü geleneğin yanında sözlü gelenek şeklinde Yahûdîlik'te de bulunduğunu, bu Sözlü Yasa'nın Kutsal Kitap'ta toplanan Yazılı Yasa'nın öğretileri için bir vasıta olarak kullanılmış olmasına nasıl benzediğini, bu sözlü felsefî geleneğin nasıl ortaya çıktığını ve nasıl onun izlerinin yalnızca Talmud ve Midrashim'de bulunabileceğini göstermeye çalışır[2]. Ardından, daha sonraları yabancı tesirlerle felsefenin Yahûdîliğe nasıl yeniden sokulduğunu göstermeye çalışır ve Yahûdîliğin Doğu'daki sözcüleri "Geonim ve Karaîler" ile onun İspanya'daki sözcülerini karşılaştırır. Öncekiler, diyor Maimonides "Tanrı'nın birliği ve ona bağlı konular üzerindeki tartışmalarında" İslâm kelâmcılarından Mu'tezile'yi"[3], daha doğrusu onuncu yüzyılda "kelâmın metotlarıyla filozofların metotlarını mezcetmiş olan" Mu'tezile'yi, buna karşılık, kendisi dahil sonrakiler "filozofları"[4] takip ettiler. Bu zıtlık gâyet tabiî olarak felsefeye dayanan kendi

1.*Age,* I, 70, s.120, I. 25-s.121, I.6.
2.*Age,* 71, s.121, II.9-28.
3.*Age,* s.121, I. 28-s.122, I.4.
4.*Moreh* I, 71, s.122, II.9-13.

görüşleriyle karşılaştırılmış olan onun zamanında mevcut şekliyle Kelâm görüşlerine dair bir açıklamayı ve böyle bir açıklama da yine tabiî olarak belirtilen görüşlerin tarihî arka-planı hakkında bir takım izâhât gerektirdi.

Onun kendi zamanında mevcut olduğu şekliyle Kelâm görüşlerinin tarihî arka-plânıyla ilgili açıklaması şu cümleyle başlar: "Bil ki, Mu'tezilî ve Eş'arî müslümanların bu konularda söylediklerinin hepsi bazı önermelere dayanan görüşlerdir (opinions), ki bu önermeler filozofların görüşlerine karşı koymaya ve onların iddialarını çürütmeye çalışan Grekler'in ve Süryâniler'in kitaplarından alınmıştır"[1].

Bu pasajda; "bu konular" tabiri gramer bakımından önceki "Tanrı'nın birliği ve ona bağlı konular" cümlesini gösterirken, psikolojik açıdan o daha sonra kendisinin alemin yaratılmışlığı, Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmadığının kanıtlanmasında kelâmcıların kullandığı delil diye nitelediği şeye önceden düşünülerek yapılan bir atıftır[2]. Bu yüzden, bu pasajda Maimonides'in gerçekten söylemek istediği şey, Mu'tezilîler ve Eş'arîler'in, filozofların çoğunun inkâr ettiği âlemin yaratılmış olduğu inancının desteklenmesinde yahut filozofların çoğunun kabul ettiği Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmadığı inancının desteklenmesinde felsefî bir tarzla tartışılırken ya onların bazı delillerini kendilerine mal etmek yahut yeni deliller düzenlerken onların metotlarını kabul etmek sûretiyle, Hristiyan filozofların izinden gitmiş olduklarıdır. Böylece de, o, daha sonra aynı bölümde, bu dört inançla ilgili kelâmcıların delillerini tenkit ederken tenkidine "genellikle Hristiyan olan Greklerden ve Müslümanlar'dan ilk kelâmcılar"[3] bu dört inançla ilgili delillerini düzenlerken ortak bazı unsurları paylaştılar, cümlesiyle başlar ve "kadîm

---

1.*Age,* II.13-16.
2.*Age,* s.124, II.6-10.
3.*Age,* 123, II.10-11.

kelâmcılar"[1], "bu kelâmcılar"[2] ve "kelâmcıların metodu"[3] hakkında konuşmayı sürdürerek sonra şöyle der: "Bu, bu tür araştırmayla ilgili her konuda müslümanlardan her kelâmcının metodudur"[4]. Ve kaydetmek gerekir ki Maimonides bu iddiasında haklıdır. Çünkü, kelâmcıların, ispat yoluyla âlemin yaratılmış olduğu kanıtlanabilir, şeklindeki iddialarının Kilise Babaları'na kadar geri gittiği gösterilebilir[5]. Aynı şekilde onların yalnızca yaratma esasına dayanan Allah'ın varlığına dair delilleri de Kilise Babaları'na kadar uzanır; zira Kilise Babaları yaratma delilini ve öteki bazı delilleri teşkil ederlerken hiçbir zaman Aristo'nun hareketin ezelîliği delilini kullanmazlar[6]. Bu sûretle, onların Allah'ın birliği ve cisim olmadığına dair temel delillerinin bir kısmı da Kilise Babaları'nda bulunur.

Bu bakımdan, meselâ, Allah'ın varlığı hakkında Maimonides tarafından kelâmcılar adına ortaya koyduğu beş delilden, Onun "karşılıklı engel olma (*temânu'*) metodu"[7] diye tarif ettiği birincisi Yahyâ ed-Dımeşkî'ye kadar geri gider[8] ve yine onun "ihtiyaç" (*iftikâr*) delili diye niteleyip temânu' delilinin sadece bir çeşidi olduğunu belirttiği[9] beşincisi de

---

1.*Age*, I.28.
2.*Age*, s.123, I.30-s.124, I.1.
3.*Age*, s.124, I.2.
4.*Age*, I.9.
5.Krş. benim *"The Patristic Arguments against the Eternity of the World"*, HTR, 59:351-367 (1966) makalem .
6.*The Philosophy of the Church Fathers*'ın yayımlanmamış ikinci cildinde Tanrı'nın varlığına dair delillere ayrılan bölümde tartışılmıştır.
7.*Moreh* I,75 (1), s.156, II.14-22. Bu delil tipi Cüveynî'nin *İrşâd*'ında, s.31, II.11-18 (58) yer alır, ki buradaki *temânu'* terimi daha sonra da Şehristânî'nin *Nihâye*'sinde, s.91, I.18-s.92, I.13 yer alır. İbn Rüşd onu *Keşf*'inde (s.48, I.20-s.49, I.10) Eş'arîler adına iktibas eder ve onu *mümâni'a* kelimesiyle ifâde eder.
8.*De Fide Orthodoxa* I, (PG 94, 801 B).
9.*Moreh* I,75 (5), s.158, II.17-20. Bu delili Maimonides şu kelimelerle sunar: "sonrakilerden biri, tevhid inancı konusunda onun burhânî bir metot

Yahyâ ed-Dımeşkî'ye kadar uzanır[1]. Aynı şekilde, kelâmcıların Allah'ın cisim olmadığına dair üçüncü delilleri de[2] Nazianzus'lu Gregory'nin bir delilini örnek almıştır[3]. Her iki delil de zıddını abese ircâ etmek sûretiye Allah'ın cisim olmadığını ispat eder, buna karşılık onlardan her biri bu zıddı abese ircâ ederken kendi özel akıl yürütme metodunu kullanır; bu delilde yaptıkları bir değişikle kelâmcılar kendi kabul edilebilirlik teorilerini meydana getirmişlerdir[4].

Daha sonra Maimonides, Hristiyan felsefesinin doğuşunu tasvîr etmeye devam eder: "Hristiyan Kilisesi'nin Rum ve Süryâni cemâatleri ortaya çıktığında olması beklenen, Hristiyanların inançlarının beyan edilmesiydi, buna karşılık bu cemâatler arasında filozofların görüşleri geniş ölçüde kabul edildi, bunun sebebi onlar arasında felsefenin yükselmiş olmasıydı. Bunun neticesi olarak, krallar zuhur eden dîni savunmaya azmedip, Rumlar ve Süryâniler arasında zamanın eğitim görmüş insanları inançla ilgili beyanlarının büyük

bulmuş olduğunu zannetti" (I.16). Bu delille ilgili kısa bir cümle Cüveyni'nin *İrşâd*'ında, s.31, II.18-19 (59) yer alır. Onun daha mükemmel bir şekli Şehristânî'nin *Nihâye*'sinde, s.93, I. 8-s.94, I.13. bulunur. Bu delilin son kısmında Şehristânî "Şâyet tanrılardan birisi âlemin yaratılmasına iştirak etmediyse o takdirde o ötekine muhtaç (müftekir) olacaktır, fakat ihtiyaç (fakr) tanrılıkla uyuşmaz" der ve sonra şu sonuca varır: "Bu metot, yeterlik (*istiğnâ*) metodu vasıtasıyla beyanı destekler ve o bu problem hakkında söylenenlerin en güzelidir". Kesinlikle buna benzer bir şekilde, Maimonides burada, şunu ileri sürer, eğer âlem ancak iki tanrının birlikte çalışmalarıyla yaratılabilmiş olsaydı, o takdirde onlardan her biri "ötekine muhtaç olması sebebiyle (*li-iftikârihi*)", yaratmaktan âciz olurdu ve bu suretle de "kendi kendine yeter" (*müstağniyen bizâtihi*) olmazdı. İbn Rüşd'ün *Keşf*'inde, s.49, II. 9-10, bu delil onun Eş'ariler'e nisbet ettiği *mümâni'a* delilinin bir kısmını teşkil eder (s. 48, II. 20-21).

1.*De Fide Orthodoxa* I, 5 (PG 94, 801A).

2.*Moreh* I, 76 (3), s.161, II.13-14.

3.Gregory of Nazianzus, *Oratio* XXVIII, 7 (PG 36,33B).

4.*Moreh* I, 73, prop. 10.

ölçüde ve açıkça felsefî görüşlerle çelişen iddialardan ibaret olduğunu gördükleri zaman onlar arasında bu Kelâm ilmi doğdu. Böylece onlar inandıkları şeyin desteklenmesinde kendilerine yararlı olacak ve onlarla dinlerinin temellerini tahrip eden filozofların bu görüşlerini de çürütebilecekleri önermeler ortaya koymaya başladılar"[1].

Bu, cümlenin gerisindeki tarihi gerçekler şunlardır: Savunmacı ve tartışmacı hristiyan literatürü Konstantin'in hristiyan olmasından ve dolayısıyla da İznik Konsili'nden çok önce görünmeye başlamıştır. Bu literatür, Quadratus ve Aristides gibi, muhtemelen Rûm cemâatinden olan kimselerle, yine muhtemelen Süryânî cemâatinden olan bir kişi, yani Antakyalı Theophilus tarafından Grekçe olarak yazılmıştır. Kezâ, bu tür literatür, Tertullian, Arnobius ve Lactantius gibi kişilerce Latince'de de meydana getirilmiştir. Süryâni cemâatinden Aphrates ve Ephrem Syrus gibi kişilerce Süryânice yazılan hristiyanî eserler dördüncü yüzyılda, yani Konstantin'in hristiyan olmasından ve İznik Konsili'nden sonra görünmeye başladı. Müslümanlar, bu üç dildeki hristiyan literatürünün yalnızca Grekçe ve Süryânîce'de yazılanlarla temâsa geçtiler ve Grekçe'deki eserlerle onlar ya Süryânî hristiyanlarca Grekçe'den doğrudan yapılan tercümeler yoluyla yahut Grekçe'den yapılan Süryânîce tercümelerden yapılan tercümeler vasıtasıyla temâsa geçtiler. İznik öncesi savunmacı ve tartışmacı yazılardan hiçbirinin Arapça'ya tercüme edilmediği de zikredilmesi gereken önemli bir gerçektir[2].

Bütün bunların ışığında, Maimonides'in buradaki cümlesinin savunmacı ve tartışmacı hristiyan yazılarının tarihi kaynağını tasvîr etmeyi kasdetmediğini farzetme hakkına sahibiz; onunla anlatılmak istenen sadece bu savunmacı ve

1.*Age,* I,71, s. 122, II.16-22.
2.Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur,* I, (1944), s.302-310.

tartışmacı hristiyan literatürüyle Müslümanların tanışmış olmaları ve onların İznik sonrası dönem esnasında, gerçekten "Kralların dînî savunmaya azmettikleri" zamanda meydana getirilmiş olduğudur.

Daha sonra Maimonides Hristiyan felsefesinin Müslümanlarca nasıl bilinir hale geldiğini göstermeye çalışır. Tarihî olarak gerçekler şöyledir. Genel Yunan felsefî eserlerinden tercümeler sekizinci yüzyılda Halîfe Mansûr'un (745-775) saltanatı devrinde başladı ve Halîfe Me'mûn'un (813-833) saltanatıı esnasında, sonuna değilse de, en yüksek noktasına ulaştı. Sonra, Kindî (ö. 866) ile Yunan felsefî eserlerine dayanan Arapça yazılan ilk eserler görünmeye başladı ve Maimonides'in zamanına kadar da görünmeye devam etti. Hemen hemen aynı dönemde, dokuzuncu yüzyılın başlarında, İslâmın hâkimiyeti altındaki Hristiyanlar Rum Kilise Babaları'nın öğretilerini Arapça yazılan eserlere nakletmeye ve Rum Kilise Babaları'nın bazı eserlerini de tercüme etmeye başladılar. Arapça yazan bu tür ilk Hristiyan yazarlar Melkit (Milkâî) Ebû Kurre (dokuzuncu asrın ilk yarısı)[1], Nesturî Catholicus Timothy I (ö. 823)[2] ve Yakûbî Ebû Râ'ita (Ebû Kurre'nin çağdaşı)'dır[3]. Maimonides'in zamanına kadar bunları başkaları takip etti[4]. Maimonides'in zamanından önce bu tür bir yazar Yahyâ b. Adî (893-974) idi[5]. Grekçe Patristik literatürden doğrudan tercümeler, zaman zaman yalnızca derlemeler, özetler ve cümleler şeklinde, dokuzuncu yüzyılda görünmeye başladı[6] ve zamanla birçok Kilise Babası'nın çeşitli eserlerinden[7] ve aralarında Yahyâ en-Nahvî(John Phil-

1.*Age*, II, s.7 vd.
2.Age, s.114 vd.
3.*Age*, s.222 vd.
4.*Age*, I, s.79-82.
5.*Age*, II, s.233 vd.
6.*Age*, I, s.299,300.
7.*Age*, s.302-378.

ponus)'nin de bulunduğu[1] başka Grek Hristiyan yazarların eserlerinden de tercümeler yapıldı. Bütün bunları Maimonides'in şu iki cümlesi yansıtır.

Birinci cümlesinde o şöyle diyor: "İslâm dînî zuhûr edip filozofların eserleri onun inananlarına nakledildiğinde aynı zamanda onlara filozofların eserlerine karşı yazılmış olan reddiyeler de *nakledildi*"[2]. Maimonides'in yalnızca "tercüme edildi" demek olan *türcimet*[3] kelimesini kullanmayarak onun yerine hem "nakledildi" hem de "tercüme edildi" anlamına gelen *nukılet* kelimesini kullanmasına dikkat etmek gerekir. Sonraki kelime, biz öyle anlıyoruz, onun tarafından bile bile kullanılmıştır, zira, gördüğümüz gibi, hem Grek felsefî eserleri hem de Grekçe yazılan Hristiyan felsefesi yazıları Müslümanlarca kısmen doğrudan tercümeler ve kısmen orijinal olarak Arapça yazılan eserler vasıtasıyla bilinir oldu. Yine işaret etmek gerekir ki, "İslâm dînî zuhûr edip filozofların eserleri onun inananlarına nakledildiğinde" cümlesi, yedinci yüzyılda İslâm'ın doğuşundan hemen sonra Yunan felsefesi, birden bire, Arapça'ya yapılan tercümeler ve orijinal olarak Arapça yazılan eserler vasıtasıyla, Müslümanlarca bilinir hale geldi demek olmadığı gibi, "aynı zamanda onlara filozofların eserlerine karşı yazılmış olan reddiyeler de nakledildi" cümlesi de Grekçe yazılan Hristiyan yazıların birden bire, Arapça'ya yapılan tercümeler ve orijinal olarak Arapça yazılan eserler vasıtasıyla, Müslümanlarca bilinir hale geldi demek değildir. Maimonides'in gerçekten söylemek is-

1.*Age,* s.417.
2.*Moreh* I, 71, s.122, II.22-24.
3.İbn Haldûn, Yunan filozoflarının Arapça tercüme edilmeleri konununda *terceme* kelimesini kullanır, krş. *Mukaddime III,* s.91, I,14; s.101, II.11 ve 13; s.213, I.5. Bu kelime Maimonides tarafından da sıkça kullanılmıştır, krş. *Moreh* I, 27, s.39, I.1; I,48, s.71, I.20; II.33, s.257. I.25; II.47, s.291, I.20. Görmüş olduğumuz gibi, Şehristânî *fusirat* kelimesini kullanır .

tediği şudur: İslâmın doğuşundan bir zaman sonra Yunan felsefî eserlerinin Arapça tercümeleri görünmeye başladı ve bunu orijinal olarak Arapça yazılan felsefeye dair eserler takip etti, zamanla Hristiyan Grek eserlerinin Arapça tercümeleri ve bunun yanında orijinal olarak Arapça yazılan Hristiyan eserleri de görünmeye başladı ve bir kez başlanmış bulunan bu tür edebî faaliyet yıllarca, onun zamanına kadar devam etti.

İkinci cümlesinde Maimonides: "Böylece, Yahyâ en-Nahvî'nin, İbn Adî'nin ve diğerlerinin bu konulardaki Kelâmını keşfettiklerinde onlar, kendi araştırmaları için son derece faydalı birşey yakalamış olduklarını düşünerek ona sıkıca sarıldılar"[1] diyor. Bu cümle, Yahyâ en-Nahvî ve İbn Adî'nin, Maimonides tarafından müslümanlarca bilinen ve kendilerinden müslümanların ilk önce felsefî istidlâl metodunu öğrendikleri ilk Hristiyan yazarlar arasında kabul edildiği anlamına gelmez. Onun, Hristiyan yazarların "kelâmı" "bu konular üzerinde" –yani Müslüman kelâmcıların âlemin yaratılışı ve onun ayrılmaz neticesi olan Allah'ın varlığına dair delillerini tertip etmede İslâm kelâmcılarına te'sir eden Hristiyan yazarlara örnek olarak ve yine muhtemelen eserleri Grekçe'den tercüme olunan ve eserleri orijinal olarak Arapça yazılan bu iki tip Hristiyan yazarlara örnek olarak zikredilmiş olduğunu gösterir.

Yine kaydetmek gerekir ki bu iki gerçeği Maimonides'in bulduklarından daha iyi gösterecek örnekler bulunamazdı. Aristo'nun en verimli yorumcularından biri olan Yahyâ en-Nahvî (takriben 500'de parladı) hristiyan olmuş ve âlemin ezelî olduğu görüşünü reddetmek için Aristo ve Proclus'a karşı eserler kaleme almıştı. Bu eserler Arapça'ya tercüme

1.*Moreh* I, 71, s.122, II.24-26.

edildi[1], Maimonides'in kelâmcılara nisbet ettiği âlemin ezelîliğine karşı delillerden biri Yahyâ en-Nahvî'ye kadar geri gider. İbn Adî (893-974) ise Graf tarafından "Hristiyan şarkın âlimler göğünde ilk görkemli yıldızı"[2] olarak nitelenir. Mütercim, saf felsefî eserlerin ve saf hristiyâni eserlerin yazarı olmasının yanında o, Tanrı'nın cüz'îlerî bildiğine[3] ve O'nun birliğine[4] inanmak gibi Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında ortak olan inançları ele alan eserlerin de yazarıydı. Hiç kuşkusuz Maimonides onu, kendisinin Hristiyan Kelâmı adını verdiği şey hakkında Müslümanların temel bilgi kaynaklarından biri olarak kabul etti.

Böylece Yahyâ en-Nahvî ve Yahyâ b. Adî, Maimonides tarafından, Kelâm'ın doğuşundan sorumlu kimselere örnek olarak değil fakat daha çok te'sirleri, onun ele aldığı dört inançla ilgili delillerin bir kısmının düzenlenmesine yardım eden kimselere örnek olarak zikredilirler[5].

Buraya kadar Maimonides Müslüman kelâmcıların nasıl onun Hristiyan kelâmcılar dediği kimseleri takip ettiklerini göstermeye çalıştı. Şimdi ise o, Müslüman kelâmcılarının nasıl Hristiyan öncülerinden ayrıldıklarını açıklamaya çalışacaktır.

O, Müslümanların, âlemin fizik yapısı hakkındaki anlayışları bakımından nasıl Hristiyanlardan ayrıldıklarını göstererek başlar ve bununla ilgili olarak şöyle der: "Onlar tıpkı kendi maksadı için faydalı kabul ettiği herşeyi seçen kimse

---

1.Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen,* § 55 (79).
2.Graf, *Geschichte,* II, s.220.
3.*Age,* s.243, No. 12.1.
4.*Age,* s.239, No.1; s.243, No.13.
5.*Moreh*'in bu bölümü üzerinde inceleme yapanlar onu Mu'tezilî Kelâm'ın tarihi kaynağının bir açıklaması şeklinde anlayarak Maimonides'in burada Yahya b. Adi'ye gönderme yapmasını bir anachronism olarak görürler. Krş., Munk'un, *Moreh*'in Fransızca tercümesindeki (*Guide des Égarés,* I, s.341, dipnot 2) notu ile Friedländer, Weiss ve Pines'in kendi tercümelerinden notları.

gibi, ilk filozofların görüşlerinden seçmeler yaptılar, söz gelimi, sonraki filozoflar tarafından yanlışlığı kanıtlamış olduğu halde atom ve boşluk nazariyesini aldılar, çünkü onlar bu görüşlerin bir münzel dînin her taraftarının ihtiyaç duyacağı ortak fikir ve önermeler olduğuna inandılar"[1]. Müslüman kelâmcıların atomculuğu kabullerinin Hristiyan kelâmcıları denen kimselerce paylaşılmadığı genel olarak Maimonides'in zamanında Yahyâ b. Adî'nin atomculuğa karşı yazdığı risâleler gibi eserlerden biliniyor olmalıydı[2], ki bu yüzden Maimonides burada müslüman kelâmcıların atomculuğu kabul etmelerinin Hristiyan te'siriyle olmadığını açıkça ifâde etmeye gerek duymadı.

Daha sonra Maimonides, Müslüman kelâmcıların âlemin yaratılmışlığını, Allah'ın varlığını, birliğini ve cisim olmadığını ispat etme metotları bakımından da nasıl Hristiyan kelâmcılarından ayrıldıklarını izah etmeye devam eder. Açık manâsıyla "yollar" demek olan fakat tartışma boyunca onun tarafından "metotlar"[3] yani, akıl yürütme metotları anlamında kullanılan turuk kelimesini kullanan Maimonides şöyle diyor: "Bundan başka (*sümme*), Kelâm gelişince onun temsilcileri, filozoflara yakınlıkları sebebiyle Rum ve daha başka kelâmcıların asla itibar etmediği alışılmamış *yollar*a intikal ettiler"[4]. Maimonides'in bu cümleyle anlatmak istediği şudur. Onlar her ne kadar âlemin yaratılmışlığının ispat edilebilirliği ve Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmadığına dâir temel iddiaları bakımından Hristiyan kelâmcılarını takip ettilerse de –meselâ, atomculuğa dayanan yaratılış delilleri gibi– delillerini filozoflar tarafından tasvip görmeyen öncüller üzerine kurmaları ve yine Allah'ın birliği ve cisim olmadığına

1.*Moreh* I, 71, s.122, II.26-29.
2.Krş. Périer, *Yahyâ ben 'Adî,* s.75, No. 27,28,32,33; s.76, No.35.
3.Bk., *Moreh* I, 73, s.134, I. 23; s.150, I.7.
4.*Moreh* I, 71, s.122, I. 29-s.123, I.1.

dair sağlam felsefî delillerin bir kısmına yanlış anlam vermeleri bakımından onlardan ayrıldılar[1].

Tartışmakta olduğu iki grup görüşün tarihî arka plânı hakkında Maimonides'in bu açıklaması kelâmcıların görüşlerini, yani, (1) onların evrenin fizik yapısına ilişkin anlayışlarını; (2) evrenin yaratılışı ve Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmadığına dâir delillerini takdimiyle son bulur. Daha sonra şu pasaj gelir. "Bundan başka (*sümme*), yine, Müslümanlar arasında onlara özgü ve savunmaya gerek duydukları bazı öğretiler ortaya çıktı, bu onlara özgü" öğretiler üzerinde görüş farkları zuhur etmesi üzerine her fırka kendi görüşünün savunulmasında faydalı gördüğü önermeler ortaya koydu[2].

Önceki pasaj gibi bu pasaj da tam olarak "ondan sonra" anlamına gelen ve eserin İbrânice versiyonunda da "bundan sonra"[3] diye tercüme edilen *sümme* kelimesiyle başlamıştır. Fakat bu pasaj, göreceğimiz üzere, sonradan meydana gelen bir şeyle değil fakat daha çok ilâve olarak meydana gelen bir şeyle ilgilidir. Bu yüzden ben onu her iki yerde "bundan başka" diye tercüme ettim. Maimonides'in burada söylemek istediği yalnızca kelâmcıların, âlemin yaratılışı ve Allah'ın varlığı ve birliği inançlarını –ki sonunda o; İslâmın bu konularda Yahûdîlik ve Hristiyanlık'la ortak olduğunu söyler-[4] desteklemede Hristiyanî istidlâl metodunu takip etmiş oldukları değil fakat bunun yanına onların aynı istidlâl metodunu kendisinin İslâm'a özgü olduğunu belirttiği ve bu eserde ele almıyacağı inançlara da tatbik etmiş olduklarıdır[5]. Burada, İslâm'a özgü bu inançlar konusunda hiçbir

1.*Age,* 75, Delil 2; I, 76, Delil 3.
2.*Age,* 71, s.123, II. 1-3.
3.Krş. İbn Tibbon'un ve Harizi'nin İbranice tercümeleri.
4.*Moreh* I, 71, s.123, II.4-5.
5.*Age,* II.5-10.

imâ yapılmadığı halde, biz onun sonraki cümlesinden onlardan birinin Kur'ân'ın ezelîliğine inanmak olduğunu anlıyoruz[1]. Ötekilerin ise sıfatlar, kader ve âhiretle ilgili bazı hallerin olduğunu tahmin edebiliriz, ki bunların hepsi hakkında İslâm mezhepleri arasında tartışmalar mevcuttu.

Maimonides'in tartışmak için seçtiği kelâmcıların görüşlerinin tarihî arka plânına dair bu kadar açıklama kâfidir. Şimdi onun, kelâmcıların görüşleriyle kendi görüşleri arasındaki bazı temel farklarla ilgili genel tahliline geçebiliriz. Görmüş olduğumuz üzere, onun kelâmcılara nisbet ettiği görüşler iki gruba ayrıldığı için onlardan nasıl ayrıldığına dair tahlîli de iki kısma ayrılır. İlkin, o âlemin yaratılışı ve Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmadığına dair delilleri konusunda onlardan nasıl ayrıldığını açıklar[2]. İkinci olarak, o, kendisinin âlemin fizik yapısına ilişkin anlayışının kelâmcılarınkinden nasıl ayrıldığını açıklar[3].

*Delâlet'in* I. Bölümünün 71. faslına dair tahlîlimde ben, Maimonides'in maksadının Kelâm'ın doğuşunu ve onun tarihî gelişimini açıklamak olmadığını fakat daha çok kelâmcıların tabiat âleminin yapısıyla ilgili karakteristik anlayışlarıyla âlemin yaratılışı ve Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmadığına dair delillerinin arka plânını açıklamak olduğunu göstermeye gayret ettim. O, genel olarak kelâmcıların dinî akîdelerinden dördünü felsefî temel üzerinde destekleme çabalarında Kilise Babaları'nı takip ettikleri ve hattâ onlardan bazı deliller aldıkları halde; önce, antik Yunan felsefesinden Hristiyanlar'ın kullanmadığı bazı deliller almakla, ikinci olarak da, tasvip görmeyen felsefî öncüller üzerine yeni deliller tertip etmek ve sağlam bazı felsefî delilleri yanlış anlamakla onlardan ayrıldıklarını açıklamaya çalışır. Bu açıklamalara hazırlık yahut

1.*Age*, I.7.
2.*Age*, s.123, I.10-s.124, I.7.
3.*Age*, I,72.

giriş kabîlinden o, nasıl Kilise Babaları'nın Hristiyan felsefesinin Yunan felsefesine dayandığını ve fakat ona zıt olduğunu, ve nasıl Arapça'ya yapılan tercümeler ve orijinal olarak Arapça yazılan eserler vasıtasıyla pagan Yunan felsefesinin ve Hristiyan felsefesinin Müslümanlarca bilinir hale geldiğini tasvîr eder. Tercüme yoluyla eseri Müslümanlarca tanınan bir Hristiyan Grek yazarına örnek olarak o, Yahyâ en-Nahvî'yi ve eseri orijinal olarak Arapça yazılan Hristiyan bir yazara örnek olarak da Yahyâ b. Adî'yi zikreder. Bu iki yazar, onun tarafından yalnızca onlardan her biri sahasında en göze çarpan kişiler olarak düşünüldüğü için değil fakat ayrıca kelâmcıların özelliği olarak sunmak maksadıyla zihninde bulunan delillerin kaynakları oldukları için seçilmişlerdir. Sonunda, İslâm'a özgü bazı inançlara işâret ederek o bu inançlar konusunda bile Müslümanlar'ın Hristiyanlar'dan öğrendikleri akıl yürütme metodunu kullandıklarını söyler.

## IV.YABANCI TESİRLER

### 1.HRİSTİYANLIK

Şehristânî ve İbn Haldûn'unkilerle Maimonides'in onun tarihi hakkında kısaca anlattığı açıklama karşılaştırıldığında kaçınılmaz olarak insan zihninde doğması gereken, Kelâm üzerinde herhangi bir Hristiyan tesirinin olup olmadığı meselesi ilk modern İslâm felsefesi araştırmacılarından biri tarafından filen ortaya atılmıştır. 1842'de yayımlanan bir eserde Schmölders şöyle yazar: "Kelâmcıların kaynağı hakkında kesin hiçbir şey görmüyorum. Onlar hakkında daha geniş bilgi sahibi olan Moses Maimonides, kelâmcıların filozoflara karşı kullandıkları delilleri onlardan almış olduklarını iddia ederek onları ilk Hristiyan filozoflarına bağlar. Ancak, daha yetkili

bir hâkim olan Şehristânî bu konuda birşey söylemez, ve kelâmcıların eserlerinin çoğu yakından incelendiğinde gerçek daha da imkânsız hale gelir. Aksine biz onlarla Hristiyan savunmacılar (apdopist) arasında hiçbir münâsebet olmadığını düşünüyoruz"[1]. 1895'de, Mabilleau, Maimonides'in İslâm kelâmı üzerinde Hristiyan te'sîri hakkındaki cümlesini iktibas ettikten sonra şöyle der: "İddia gariptir ve o bir benzeyişin dışında esasta bir şeye sahip değildir". Bununla birlikte o Kelâm'ın Hristiyanlıktan felsefeye karşı bazı deliller almış olabileceğini kabul eder[2]. Bu, görmüş olduğumuz gibi, kesinlikle Maimonides'in iddia ettiği şeydir. Aynı yıl, Schreiner, Maimonides'in Kelâm üzerinde Hristiyanlığın te'sîri bulunduğuna dair görüşüne dikkat çektikten sonra Hristiyanî te'sîrin Vâsıl b. Atâ ve Amr İbn Ubeyd gibi Mu'teziliğin ilk kurucularında değil, yalnızca sonraki Mu'tezilîler'le Eş'arîler üzerinde bulunabileceğini söyler[3]. Bu, yine, görmüş olduğumuz gibi, kesinlikle Maimonides'in söylemek istediği şeydir.

Mamafih, genel olarak İslâm tarihçileri gibi, öteki bütün modern İslâm felsefesi tarihçileri de Kelâm üzerinde bir Hristiyânî te'sirin bulunduğunu kabul ederler, lâkin onların sözünü ettiği te'sir, Maimonides'in bahsettiğinin aksine, kelâmcıların filozoflara karşı yahut diğerlerinden her birine karşı kullandıkları deliller üzerinde bir Hristiyânî te'sîr değil fakat daha çok sonunda kelâmcılar arasında tartışma meselesi haline gelen bazı İslâm inançlarının oluşması üzerindeki Hristiyânî te'sîrdir. Bu modern âlimlerin böyle bir görüşe nasıl ulaştıkları de Boer tarafından 1901'de oldukça açık bir şekilde ifâde edilmiştir. "İslâm'daki en eski itikâdî öğretilerle Hristiyanlıktaki doğmalar arasındaki benzerlik bir kimsenin onlar

1.Schmölders, *Essai* (1842), s.135-136.
2.Mabilleau, *Histoire de la Philosophie atomistique* (1895), s.325.
3.Schreiner, *Der Kalam in der jüdischer Literatur* (1895), s.2-3.

arasında doğrudan doğruya bir irtibat bulunduğunu inkâr etmesine müsaade etmiyecek kadar güçlüdür.

Özellikle, Müslüman âlimler arasında, hakkında çokça tartışma yapılan ilk mesele irâde hürriyeti problemi idi. İrâde hürriyeti ise, hemen bütün doğu Hristiyanlarınca kabul edilmiş ve İslâm fütühâtı esnasında doğudaki Hristiyan çevrelerde her bakımdan tartışılmıştı. Kısmen *a priori* bir karaktere sahip bu mülâhazaların yanında, irâde hürriyetini talim eden ilk müslümanlardan bazılarının bunu Hristiyan hocalardan öğrenmiş olduklarını gösteren farklı haberler de vardır"[1]. On altı yıl sonra, 1917'de de Boer irâde hürriyeti meselesine Hristiyanlık'tan etkilenen üç başka mesele ilâve etti ki bunlardan sadece ikisi, yani Kur'ân'ın ezelîliği ve ilâhî sıfatlar meseleleri burada bizim maksadımızla alâkalıdır[2].

Bu, 1917 yılında Kelâm üzerindeki Hristiyan te'sîri hakkındaki bilgi durumunu ortaya koymaktadır. O yıldan önce ya da sonra Kelâm üzerinde bir Hristiyanî te'sîrden söz eden bütün İslâm felsefesi araştırmacıları bu tesiri de Boer'in zikrettiği üç problemin ya tamamında yahut bir kısmında görürler ve onların bu tür bir te'sîrin varlığına dâir görüşü, de Boer'in dediği gibi, ya hem müslümanlarca hem de Hristiyanlarca tartışılan problemler arasında mevcut bulunan genel bir benzerliğe ya da bazı ispat şekillerine dayanır. Öyleyse bu üç problem ve onlar hakkında kullanılan delil konusunda bu Hristiyâni te'sîr üzerine İslâm felsefesi araştırmacılarının söylediklerini yakından görelim.

Kader ve hür irâde problemi konusunda modern âlimlerin çoğu, hür irâde akîdesinin İslâm'ın aslî kader inancına zıt olarak Hristiyanlığın te'siriyle ortaya çıktığı görüşündedirler.

---

1.de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (1901), s.43 (Eng., s.42).
2.de Boer, *"Philosophy (Müslim)"*, ERE, IX,878a. Onun bahsettiği dördüncü problem "Tanrı'nın insan ve âlemle ilişkisi"dir.

Buna kanıt olarak Kremer 1873'de[1], *Disputatio Christiani et Saraceni* adlı eserinde bir Müslümanla bir Hristiyanın bu mesele hakkında aralarında geçen bir tartışmayı aktaran Yahyâ ed-Dımeşkî'ye atıfta bulunur. Bu tartışmada Hristiyan, hür irâdeyi Müslüman ise kaderi savunur. Aynı görüş 1912'de Becker[2], 1924'de Guillaume[3], 1945'de Sweetman[4], 1948'de Gardet ve Anawati[5] tarafından tekrarlanır. 1910'da Goldziher[6], 1947'de Tritton[7], ve 1948'de Watt[8] hür irâde anlayışının bizzât Kur'ân'daki bazı âyetlerden doğmuş olduğunu ifâde ettiler, ancak, Goldziher ve Tritton Hristiyanî te'sirin İslâm'daki bu yeni görüşün gelişmesini hızlandırdığını söylerken Watt herhangi bir Hristiyânî te'sirin bulunduğunu reddeder. Sünnî kader inancı konusunda 1900'de Schreiner onun, bu anlayışa zıt olarak Kur'ân'da bulunan ifâdelerin söküp atamadığı İslâm öncesi kadercilik (fatalism) anlayışının te'sîriyle doğduğunu söyler[9], aynı şekilde Goldziher de 1910'da onun başlangıçta bizzat Kur'ân'dan kaynaklandığına, ancak bazı "efsânevî geleneklerce" tervîc edildiğini söyler[10], ki bununla anlatmak istediği İslâm öncesi kaderciliktir. İslâm

1.Kremer, *Culturgeschichtliche Streitfüge auf dem Gebiete des Islams* (1873), s.7 vd.

2.Becker, "Christliche Polemik und Islamiche Dogmen Bildung", *Zeitschrift für Assyridogie,* 26:184 (1912).

3.Guillaume, "Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam", *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1924, s.43-49.

4.J.W. Sweetman, *Islam and Christian Thedogy,* I, 1 (1945), s.61-63; I,2 (1947), s.174-180.

5.Gardet et Anawati, *Introduction a la Theologie Musulmane* (1948), s.37.

6.Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (1910), s.95-96. Wensinck'in Goldziher'in görüşünü yeniden ifade etmesi *(Muslim Creed,* 1932), s.52) ancak kısmen doğrudur.

7.Tritton, *Muslim Theology* (1947), s.54.

8.Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (1948), s.38, 58, dipnot, 27.

9.Schreiner, *Studien über Jeschu'a b. Jehuda,* s.11.

10.Goldziher, *Vorlesungen,* s.95.

öncesi kadercilik anlayışının hayatiyetini devam ettirmesiyle ilgili bu görüş 1948'de Watt tarafından daha ayrıntılı bir şekilde yeniden ifâde edilmiştir[1].

Sıfatlar konusunda ise, bazı modern âlimler sadece Mu'tezile'nin sıfatları inkâr etmesinin Hristiyânî bir kaynağı olduğu kanaatindedirler. Bunlardan Kremer, 1873'de, sıfatlar konusunda Mu'tezilî görüşün ifâdesi olarak kullanılan Arapça *tâ'tîl* kelimesinin Hristiyanlığa ait *kenosis*[2] kelimesinin tercümesi olduğunu düşünerek bunu isbat etmeye çalıştı, zira her iki kelime çoğunlukla "boşaltmak" diye tercüme edilir. Anlam bakımından bu iki kelimenin aynı olmadığı söylenebilir. Arapça *tâ'tîl* kelimesi Mu'tezile'ye hasımları tarafından verilmiştir ve o, Mu'tezile'nin sıfatların gerçekliğini inkâr etmek sûretiyle Tanrı'yı sıfatlardan boşalttığını ya da yoksun bıraktığını ifâde eder[3]. Grekçe *kenosis* kelimesi ise Hristiyanlık'ta, Tanrı'nın Oğlu kendisini Tanrı sûretinden boşalttı ve insan sûretini takındı anlamında kullanılmıştır. 1903'de Macdonald sadece şunu söyler: "Sıfatları inkâr etmenin kaynağı, Grek ilâhiyatçılarıyla tartışmaların olduğunu akla getiriyorsa da, karanlıktır"[4]. 1912'de Becker, Mu'tezile'nin sıfatları inkâr edişinin, Kutsal Kitap'taki teşbîhi ifâdelerin zâhirî anlamlarıyla alınamayacağını söyleyen Hristiyânî görüşe dayandığını ispatlamaya çalışır[5]. Bununla beraber, 1932'de Wensinck, Mu'tezile'nin sıfatları inkârıyla Dionysius the Areopagite ve Yahyâ ed-Dımeşkî'nin görüşleri arasında bir benzerlik sezip[6],

---

1.Watt, *Free Will*, s.19 vd.
2.Kremer, *Culturgeschichtliche*, s.8.
3.*İbâne*'sinde Eş'arî, *ta'tîl* terimini yalnızca sıfatları inkâr etme anlamında değil (s.54, II.13-17[94]), fakat bunun yanında Allah'ın görülebilirliğini inkâr etme manasında da kullanır (s.19, II.2-4 [68]).
4.Macdonald, *Development of Muslim Theology* (1903), s.131-132.
5.Becker, *"Christliche Polemik"*, s.188-190.
6.Wensinck, *Muslim Creed*, s.70-71.

"genel olarak sünnî islâmın tavrının Hristiyan doğmatikleriyle uygunluk halinde olduğunu"[1] da ilave ederek, sıfatların hem inkârında hem de tasdikinde bir Hristiyan kaynağın bulunduğunu düşünüyor gibidir. 1945'de Sweetman "Konuyla ilgili fikirlerin ne Hristiyanların ne de Müslümanların tekelinde olmadığını, her iki dinde de farklı düşünce okullarının bulunabileceğini"[2] göstermek maksadıyla İslâm'ın dışında sıfatlara dair her tür şeyi topladı. 1947'de Tritton, Yahyâ en-Nahvî'nin, sıfatlar "Tanrı'nın dışında değildir" şeklindeki Mu'tezilî doktrini onlardan önce yazdığını söyler[3]. 1948'de Gardet ve Anawati, Becker'in ardından giderek İslâm'daki sıfatlar probleminin teşbîhe karşı kullanılan Hristiyânî delillerden doğduğunu söylerler[4].

Kur'ân problemi konusunda, 1903'de Macdonald Kur'-ân'ın yaratılmışlığından söz ederken şöyle der. "Onun açıkça Hristiyânî Logos'tan kaynaklandığını ve yine Grek Kilisesi'nin, belki de Yahyâ ed-Dımeşkî vasıtasıyla, teşkil edici bir rol oynadığını kabul etmede hiçbir güçlükle karşılaşmıyoruz. Bu münasebetle, Baba'nın sinesindeki semâvî ve yaratılmamış Logos'a karşılık Allah'ın yaratılmamış ezelî Kelâm'ı, Îsâ'nın dünyevî tezâhürüne karşılık da Allah'ın okunan Kelâm'ı yani Kur'ân yer alır"[5]. 1912'de Becker, Kur'ân'ın yaratılmış ya da yaratılmamış olduğu pobleminin Yahyâ ed-Dımeşkî'nin, içinde Hristiyanın, İslâm'ın Kur'ân problemiyle Hristiyanlığın Logos problemi arasında benzerlik olduğunu savunduğu, bir Hristiyan ile bir Müslüman arasında geçen hayâlî tartışmadan hareketle ilk önce Hristiyanlıkta

---

1.*Age*, s.73.
2.Sweetman, *Islam and Christian Theology*, I,78-79.
3.Tritton,, *Muslim Theology*, s.57.
4.Gardet et Anawati, *Introduction*, s. 38.
5.Macdonald, *Development of Muslim Theology*, s.146.

ortaya çıktığını ispat etmeye çalışır[1]. 1924'de Guillaume, bizzat Yahyâ ed-Dımeşkî'nin tanıklığına göre, Kur'ân'ın yaratılmamışlığını inkâr etme bid'atinin zaten İslâm'da mevcut olması sebebiyle Kur'ân'ın yaratılmamışlığı akîdesinin Yahyâ ed Dımeşkî'den kaynaklanmış olduğunu reddeder[2]. 1932'de Wensinck, özellikle yahudilikte Tevrat'ın ve Hristiyanlıkta Logos'un ezelî olduğunu zikrederek sünnî ezelî Kur'ân inancının doğunun eski ezelîlik anlayışından kaynaklanmış olduğunu açıklar ve Mu'tezile'nin Kur'ân'ın ezelî olduğunu inkâr etmesi de onun tarafından Mu'tezile'nin yalnızca Allah ezelîdir inancının zorunlu neticesi olarak açıklanır[3]. 1947'de Sweetman, Kur'ân'ın yaratılmamışlığına dâir sünnî inanışın, Hristiyanlığın Logos'un yaratılmamışlığı inancından kaynaklanmış olduğunu ve Mu'tezile'nin bunu inkâr etmesinin Hristiyânî inanışa karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış olduğunu farzeder[4]. 1948'de Gardet ve Anawati, Becker'i takip ederek, yaratılmamış Kur'ân inanışının Hristiyânî Logos-'un tesiriyle ortaya çıktığını söylerler[5].

Böylece buraya kadar, bu üç problem üzerinde Hristiyânî te'sirin bulunduğuna dâir sıralanan bütün deliller şunlardan ibarettir. Müslümanlar Hristiyanlarla temas halindeydi ve İslâm'da kadercilere karşı olanlarınki gibi bir hür irâde iddiası Hristiyanlar tarafından, öğretilmiştir, Mu'tezile'ninki gibi sıfatların inkârı Yahyâ ed-Dımeşkî'nin yahut genel olarak Kilise Babaları'nın görüşü olduğu ispatlanabilir ve Kur'ân'ın ezelîliğine dair İslâmî inancın, Logos'un ezelîliğine dâir Hristiyânî inanışa benzerliği vardır.

1.Becker, *"Christliche Polemik"*, s.186-188.
2.Guillaume, *"Free Will and Predestination"*, s.49.
3.Wensinck, *Muslim Creed*, s.77-78.
4.Sweetman, *Islam and Christian Theology*, I, 2, s.116.
5.Gardet et Anawati, *Introduction*, s.38.

## 2.YUNAN FELSEFESİ

Kelâm üzerinde Hristiyânî te'sirin bulunup bulunmadığı hakkında konuşurken modern tarihçiler hiçbir suretle Arapça kaynakların tanıklığına başvurma eğiliminde olmayıp sadece Maimonides'ten iktibaslar yapmışlarsa da felsefi te'sirle ilgili münâkaşalarında önlerinde zaten bu te'sirden söz eden Arapça kaynakları bulmuşlardır. Bütün Arapça kaynaklar, Yunan filozoflarından yapılan tercümelerle başlayan Kelâm üzerindeki felsefî tesire dâir genel açıklamalarının yanında, ayrıca Kelâm'a ait bazı görüşlerin felsefî kaynaklarını da zikrederler. Böylece Kelâm'ın atomlar teorisi İbn Hazm tarafından"eskilerden bazısına"[1] ve yine onun "atomlar ve boşluk" teorileri Maimonides tarafından "kadîm filozoflara"[2] nisbet edilmiştir. Nazzâm'ın atomları inkârını Bağdâdî *"mülhid filozoflara"*[3] nisbet eder. Atomları inkâr etmeyi Nazzâm'â nisbet ettikten sonra İbn Hazm onu ayrıca "eskilerin görüşlerini iyi bilen herkese"[4] nisbet eder. Şehristânî atomları inkâr etme konusunda Nazzâm'ın "filozoflarla beraber olduğunu"[5] söylüyor. Aynı şekilde, Eş'arî, Nazzâm'ın adıyla özdeşleşen kümûn teorisinin *"birçok mülhid"*[6] tarafından da savunulmuş olduğunu söyler ve Şehristânî, Anaxagoras[7] ve Thales'i[8] zikrederek onu çeşitli "filozoflara"[9] nisbet eder. Kezâ Şehristânî, Ebû'l-Hüzeyl'in

1*Fisal V,* s. 69, I, 1.
2.*Moreh I,* 71, s.122, I.26.
3.*Fark,* s.113, II.16-17.
4.*Fisal V,* s.92, II. 18-19.
5.*Milel,* s.38, I. 19.
6.*Makâlât,* s.329, I. 4.
7.*Milel,* s.39, II. 13-15.
8.*Age,* s.257, II. 7-12.
9.*Age,* s.258, II. 4-6.

sıfatlarla ilgili tutumu[1], Nazzâm'ın Tanrı'da irâde sıfatının bulunduğunu inkâr etmesi[2] ve onun herhangi bir fiil ya da değişikliği "hareket" terimiyle tarif etmesi[3], ve Muammer'in nefsle ilgili açıklamaları üzerinde felsefî te'sirler görmektedir[4].

Bütün bunların ışığında, çeşitli filozoflara yapılan göndermelerin Kelâm'la ilgili hemen her modern eserde bulunabilmesine şaşılmamalıdır. Özellikle Horovitz ve Horten, Kelâm üzerindeki felsefi te'siri kanıtlama teşebbüsleri bakımından modern kelâm araştırmacılarının ileri gelenleri arasında bulunurlar. Birkaç araştırmasında Horovitz nasıl bazı kelâmcıların Yunan felsefesinin görüşlerini kabul edip benimsediklerini göstermeye çalıştı. Söz gelimi Nazzâm'ın bazı Stoacı görüşleri[5], Muammer ve Ebû Hâşim'in bazı Platoncu görüşleri[6] kabul etmeleri, *tevellüd* gibi kimi Kelâm kavramlarının bazı Yunan felsefî kavramlarını yansıtması[7] ve Yunan şüpheciliğinin Kelâm'a nüfuz etmesi[8] bunlar arasındadır. *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islâm* (1912)'da, Horten, Kelâm âlimlerinin çeşitli görüşlerine ilişkin tahlîli boyunca onların Yunan felsefesindeki kaynakları hakkında kısaca açıklamalar yapar. Bu eserin indeksi Anaxagoras, Aristo, Atomcular, Carneades, Democritus, Empedocles, Galen, Yunan filozofları, Heraclitus, Homoeomeries, Idea, Logos, Yeniplatoncular, Platon, Plotinus, Sokrates, So-

---

1.*Age*, s.34, II. 14-16.
2.*Age*, s.37, I. 17-s.38, I. 3.
3.*Age*, s.38, II. 7-9.
4.*Age*, s.47, II. 8-14.
5.S. Horovitz, *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam* (1909), s.6-44.
6.*Age*, s.44-78.
7.*Age*, s.78-91.
8.S. Horovitz, *Der Einfluss der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern* (1915), s.5-42.

fistler ve Stoalılar gibi birçok Yunan filozofu ve Yunan felsefesi terimine yapılan göndermeleri kaydeder. Felsefi te'sirlerle ilgili araştırmaların yeni kelâm araştırmalarınca sürdürüldüğünü söylemeye gerek yok.

## 3.İRAN ve HİND DİNLERİ

Görmüş olduğumuz gibi, Nazzâm'ın "mülhid filozofların" te'sirinde kalmış olduğunu söyleyen Bağdâdî yine onun "gençliği sırasında ikiciler (seneviyye)den bazı kimselerle birlikte bulunduğunu"[1] söylemektedir. Nazzâm'ın savunduğu üç görüşü Bağdâdî kesin bir şekilde bu ikicilerin te'sîrine dayandırır[2] ve dördüncü görüş hakkında, onun ikicilerin mi yoksa tabiatçıların mı te'sirinden kaynaklandığında kuşkusu vardır[3]. Kezâ, Bağdâdî, Nazzâm'ın ikicilik üzerine bir kitap yazdığını ve bu kitapta onun "manicilerin"bazı görüşlerini tenkit ettiğini haber verir[4]. Modern Kelâm tarihçileri arasında, Horovitz, Bağdâdî'nin İran ikiciliğine atfettiği Nazzâm'ın bu görüşlerine dâir bir incelemede onların gerçekte Stoacı te'sire dayanmış olduklarını göstermeye gayret eder[5]. Horten, Bağdâdî'nin ikiciliğin Nazzâm üzerindeki te'sirine dâir cümlelerini iktibas eder[6] ve bu tür te'sirlere ilişkin kendisinin bazı tahminlerini de ilave ederek, kelâmcılarla ikiciler arasındaki temas, onlar arasındaki münâkaşalar ve ikiciliğin bazı münferit kelâmcılar üzerindeki te'sîri konusunda orijinal kaynaklardan her tür açıklamayı bir araya getirir[7].

---

1.*Fark,* s.113, II. 13-14.
2.*Age,* I.18-s.114, I. 1; s.119, I. 17-s.120, I.3; s.124, II. 7-14.
3.*Age,* s.121, II. 2-10; krş. s.124, II. 3-7.
4.*Age,* s.117, II. 5-12; s.123, I. 18-s.124, I. 3.
5.Horovitz, *Einfluss,* s.29 vd.
6.Horten, *Systeme,* s.200 vd.
7.*Age,* s. 631, col. 2, s.v. *"Dualisten".*

Kelâm üzerinde Hind te'sîri'nin bulunup bulunmadığı meselesi modern araştırmalara 1842'de Schmölders tarafından sokuldu. Schmölders birçok Arapça yazmadan, Sümeniyye diye anılan kimselere atfedilen cümleler iktibas ederek[1] şu yorumu yapar: "Sümeniyye mezhebinin Hindistan'dan çıktığı söyleniyor; bugün için bu iddianın doğruluğunu ıspat etmek her ne kadar kolay değilse de, ben, bir kimsenin buna itiraz edebileceğini sanmıyorum". Daha sonra o, Sümenî mezhebin izlerinin nasıl Hindistan'daki Châvâkalara kadar geriye götürüleceğini açıklamaya devam eder[2]. Başka bir yerde Schmölders, Sümenî mezhebinin te'siri yanında, Kelâm üzerinde başka bir Hind te'sirine de "Hind öğretilerininin, ekseriyetle Araplarca bilinmediği zannedilir. Bazı yazarlar ve tanınmış kimi Mu'tezilî önderler o konuda oldukça doğru fikirlere sahipti. Bu meseleye başka bir zaman geri dönme fırsatı bulacağımı umuyorum" diyerek işaret eder.

Schmölders, Kelâm üzerindeki Hind te'sîri meselesini yeniden ele alma fırsatı bir daha asla bulamadı. Fakat bu mesele 1895'de Mobilleau tarafından yeniden ele alındı. Atomculuğun tarihiyle ilgili incelemesinde Mobilleau, Kelâm atomculuğunun Yunan atomculuğundan değil, tersine Hind atomculuğundan geldiğini ortaya koymaya gayret eder[3]. Bu görüş, Kelâm atomculuğundaki bazı unsurlar Hindistan'dan gelmiştir diye yorumlanarak[4] büyük ölçüde değiştirilmiş olarak genellikle kabul edilmiştir; bu konuda tam bir açıklama Pines tarafından verilmiştir[5]. Bu konudaki başlıca delil, Kelâm atomculuğunun Yunan atomculuğunda bulunmayan fakat

1.Schmölders, *Essai*, s.111-115.
2.*Age*, s.114.
3.*Age*, s.99, dipnot 2.
4.Mabilleau, *Histoire de la Philosophie atomistique*, s.328 vd.
5.Pines, *Atomenlehre*, s. 102 vd.

Hind atomculuğunda bulunan birçok özelliği, bilhassa Kelâm'da birçok kimse tarafından savunulan atomların yer kaplamadığı görüşünü ihtiva etmesidir.

İlk önce Schmölders'in ortaya attığı Sümeniyye konusu birkaç yıl sonra, 1910'da, Horten tarafından ele alındı[1]; o, Schmölders'in sadece tahmin etmiş olduğu şeyi, yani Sümeniyye'nin bir Hind mezhebi olduğunu delille ıspatlamaya çalıştı. Onun delili İbnu'l-Murtazâ'nın bir rivâyetine dayanmaktadır, buna göre Cehm ve Muammer, Hindistan'da Sümenîler'le münâkaşa yapmışlar[2] ve yine Hindistan'da bir Sümenî ile bir müslüman arasında başka bir tartışma geçmiştir[3]. *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islâm*'da o Kelâm'ın bütün görüşlerine Hind etiketleri yapıştırmaya çalıştı. Ancak, bu kitaptaki ilgili değerlendirmesinde Massignon'un söylediği gibi bütün bunlar sadece "benzerliklere ve tecrid edilmiş uygunluklara" dayandırılmıştır[4].

## 4. YAHÛDÎLİK

Nihâyet, hakkında hiçbir problem bulunmayan Kur'ân ve Hadîs üzerindeki Yahûdî te'sirinden ayrı olarak[5], Kelâm üzerinde Yahûdî te'sîri meselesi vardır. Kelâm'ın göze çarpan şu üç problemi üzerinde Yahûdî te'siri bulunduğuna dâir çeşitli görüşler ifâde edilmiştir: 1. Anthropomorphism ve anti-anthropomorphism, teşbîh ve tenzih; 2. Ezelî yahut yaratılmış

1.Horten, "Der Skeptizismus der Sumanija nach der Darstellung des Râzi, 1209", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 24: 142-143; 144 dipnot 6 (1910). Krş. aynı yazar, *Systeme,* s.93-96.

2.*Al Mutazillah,* s.21, II. 5 vd. (s.34, II. 9 vd.)

3.*Age,* s.31, II 12 vd. (s.55, II. 4 vd.)

4.*Der Islam,* 3: 408 (1912).

5.İlk Kur'ân müfessirlerinin üzerinde Yahûdî te'sîri hakkında bk. İbn Haldûn, *Mukaddime II,* s.393.

Kur'ân; 3. Kader yahut hür irâde. Bu problemlerden son ikisi, görmüş olduğumuz gibi, modern âlimlerce Hristiyânî te'sirlerle bağlantısı bakımından da tartışılmıştır.

Teşbîh konusunda, İsferâinî -ki kendisi Yahûdîleri iki fırkaya ayırır ve onlardan birini teşbîhçiler (*müşebbihe*) olarak niteler- Râfızîler ve diğerleri gibi İslâm fırkalarının teşbîhinin Yahûdîler'den geldiğini söyler[1]. Şehristânî, bir yerde, Müslüman Müşebbihe'den söz ederken "onların teşbîhlerinin çoğunun Yahûdîler'den alındığını, çünkü teşbîhin Yahûdîler'in karakteristiği olduğunu" söyler[2]. Ancak, başka bir yerde, o yine Müslüman Müşebbihe'den bahsederken "katıksız ve mutlak şekliyle teşbîhin Yahûdîler arasında, onların tamamında değil, lâkin Karaîler arasında, daha önce mevcut olduğunu"[3], İslâm teşbîhinin Yahûdîler'den alındığını ilave etmeksizin, söylemektedir. Yine bir başka yerde, Yahûdîler'in teşbîhçi olduklarını belirttikten sonra[4], sadece şunu söyler: "Onlar arasında Rabbanîler bizim aramızdaki Mu'tezilîler'e, Karaîler ise Müşebbihe'ye tekâbül eder"[5]. Modern âlimler arasında, Schreiner tersine, müslümanlar arasında Yahûdîler'den etkilenmiş olanların anti-antropomorphistler olduğunu savunur ve bu konuda delil olarak Subkî'nin "teşbîhi inkâr Yahûdî Lebîb b. el-A'sam'la başladı" şeklindeki ifâdesini iktibas eder[6]. Bu konuda Neumark, Schreiner'le aynı görüştedir[7].

Kur'ân'ın ezelîliği yahut yaratılmışlığı problemi konusunda Schreiner, İbnül-Esîr'den bir cümle alıntılar, ki buna göre, yine Lebîb b. el-A'sam, Kur'ân'ın yaratılmışlığı

---

1.*Tabsîr*, s.133, II. 3-6 ve 11-12.
2.*Milel*, s.77, II. 19-20.
3.*Age*, s.64, I. 20-s.65, I. 1.
4.*Age*, s.164, II. 14-16.
5.*Age*, II.17-18.
6.Schreiner, *Kalam*, s.4, dipnot 2. Subkî'nin *Tabakâtü'ş-şafiyye*'yi anar.
7.Neumark, *Geschichte*, I, s.119; *Toledot*, I, s.112.

akîdesini İslâm'a sokan ilk kişidir[1]. Neumark, onun Yahûdîler arasında Tevrat'ın ezelîliğine inanan kimseler vardı[2], şeklindeki görüşüne uyarak Kelâmdaki Kur'ân üzerine tartışmanın Yahûdîlik'teki Tevrat üzerine tartışmanın te'siriyle ortaya çıkmış olduğu sonucuna varır[3]. Bu konuda, daha önce, ezelî Yasa hakkında kadîm Yahûdî irfanını Kur'ân'ın ezelîliği akîdesinin kaynakları arasına sokan Wensinck'i zikrettik.

Kader ve hür irâde konusunda Mes'ûdî, Yahûdîler arasında Karaîler'in "Tanrı'nın adaleti ve birliği öğretilerini kabul ettiklerini"[4] söyler, yani onlar, müslümanlar arasında Mu'tezi-le'nin savunduğu aynı öğretileri savunurlar. Hür irâde konusunda Şehristânî'nin cümlesi bunun tam zıddıdır, "Onların Rabbanîler'i bizim aramızdaki Mu'tezilîler'e, Karaîler'i ise Cebrîler'e benzer"[5]. Onlardan hiçbiri bu hususta İslâm'ın Yahûdîlik'ten etkilendiğini söylemez. Bununla birlikte, İsferâinî, Yahûdîler'i iki fırkaya ayırıp bunlardan ikincisinin "Kaderîler" olduğunu söyledikten sonra ilâve eder: "İslâm ülkesinde ortaya çıkan *Kaderîler* ise inançlarını bu Yahûdî fırkasından öğrendiler"[6]. Modern âlimler arasında, Schreiner, Vâsıl b. Atâ'nın irâde hürriyetine ilişkin cümlesinin hemen hemen rabbinic bir cümlenin aynen tercümesi olduğunu kanıtlamaya çalışır[7]. Goldziher gibi, İslâm'daki kader inancının İslâm öncesi bir miras olduğunu düşünen Neumark[8], Hür irâde görüşünün Yahûdîliğin tesiriyle girdiğinde Schreiner'le aynı görüştedir[9].

---

1.Schreiner, *Kalam,* s.3.
2.Krş. Neumark, *Geschichte,* I. s.84; *Toledot,* I. s. 68.
3.Neumark, *Geschichte,* I, s.119; *Toledot,* I, s.111.
4.Mes'ûdî, *Tenbih,* s.112, I. 13-s.113, I. 1 (159).
5.*Milel,* s.164, II. 16-18.
6.*Tabsir,* s.133, II.7-10.
7.Schreiner, *Kalam,* s.4.
8.Neumark, *Geschichte,* I, 1, s.119; *Toledot,* I, s.111.
9.Neumark, *Geschichte,* I, 1, s.119; *Toledot,* I, s.112.

## V. KAYNAK, YAPI, FARKLILIK

Bu çalışmamda benim kendim için belirlediğim vazife te'sirlerin izini bulup çıkarmak değil fakat Kelâm öğretilerinin kaynağını, yapısını ve farklılığını tanıtmaktı. Araştırmam boyunca ne zaman Kur'ân'da bulunamayan yahut Kur'ân'da bulunan bir şeyin yorumu olarak kendiliğinden ortaya çıkmış olmayan bir inançla karşılaştıysam kendime, cevaplarını bulmaya çalıştığım iki soru sordum. Onun menşei nedir? ilk soru idi. Bu sorunun cevabı öteki bazı düşünce sistemlerinde bunun, onun bir taklidi olmuş olabileceği ona benzer bir şeyin keşfedilmesinde bulunamazdı. İnançlar ve düşünceler gerçekten sirâyet edicidirler ve inançlar ve düşünceler tarihi genellikle sirâyet yoluyla bir taklit tarihidir. Ancak, bir inanç yahut fikrin te'sir edecek kadar sirâyet edebilmesi için ondan etkilenenler tarafında bir yatkınlık ve hassasiyetin bulunması gerekir. Önümüzdeki durumda, dâima kendimize şunu sormalıyız: İslâm'da kendisini bu belli yabancı te'sirleri kabul edebilir kılan ne vardı? Sonra, keza, inançlar ve fikirler kelime yahut terimlerle intikal ederler ve ne zaman bir inancın yahut fikrin bir dil çevresinden diğerine nakli söz konusu olsa, dâima, ya tercüme yahut yanlış tercüme yoluyla, nakledilen inanç ya da fikrin aslî terminolojisinin nakli de söz konusudur. Bu sebeple, önümüzdeki mesele, terminolojik bir bağlantı vasıtasıyla doğruluğu kanıtlanmadıkça hiçbir yabancı tesir kesin olarak tesbit edilemez. Sonra bir başka mülâhaza vardı. Kelâm araştırmamızda ortaya çıkan önemli te'sîr yahut kaynak problemleri, genel olarak, basit terimler yahut basit cümlelerle ifâde olunan basit inançlarla alâkalı değildi; tersine, onlar, birçok düşünce telinden ve akıl yürütme ipliğinden dokunmuş karmakarışık inanç ağları, karmaşık inançlarla

alâkalıydı. Bundan başka, Kelâm problemlerinin herhangi birine ilişkin incelemedeki kaynak araştırmasında kendisini hissettiren yabancı te'sîr nâdiren mevsûk literatür yoluyla doğrudan doğruya gelmekteydi; çoğunlukla o tahrif edilmiş doxoğrafiler vasıtasıyle yahut işitme yoluyla gelmekteydi. Bütün bunların karşısında, bir tek yabancı pasaja yapılan yalnızca bir atıf ya da ondan bir alıntı birinci soruyu cevaplamak için yeterli olmayacaktı. Menşe' probleminin yanında, Kelâm öğretiminde muayyen bir konudaki açıklamaların çeşitliliğinin, kollara ayrılmış da olsa, tutarlı bir düşünce sistemi içinde dövülüp harmanlanarak işlenip işlenememesi meselesi vardı. Keza, burada da, cevab belli bir problemle ilgili cümlelerin hepsini toplayıp onları bir plâna göre düzenlemekle bulunamaz. Kaynak malzemesinin tabiatı böyle bir işlemi yetersiz kılar. Tesâdüf olarak ilk Kelâm âlimlerin orijinal eserleri de mevcut değildir. Onların öğretileri sonraki dönemlerde ortaya çıkan mezhepler tarihiyle ilgili (doxografik) kolleksiyonlarda muhafaza edilmiştir ki bunların şimdiye kadar yayınlanmış olanlarından en erkeni onuncu yüzyıla aittir, onların öğretileriyle ilgili yeni ifâdeler ve belki de onlardan gerçek iktibaslar, birçok asırlara uzanan, başka türden çeşitli eserler vasıtasıyla yayıldı. Kelâm âlimlerinin öğretileri, bazı kişiler yahut bazı okullar ya da muayyen okulların bazı grupları adına, ya doğrudan yahut bir aracı ya da bir aracılar silsilesi vasıtasıyla mücerret sözler sûretinde, bu tür çeşitli eserlerde nakledilmiştir. Birbiri ardınca ortaya çıkan çeşitli doxografilerdeki bu görüşlerle ilgili rivâyetler, hattâ bazen aynı doxografide bile, her zaman birbirini tutmamaktadır. Kimi zaman onlar terminoloji bakımından farklılık göstermektedir ve bu durumda orijinal terimlerin ne olduğuna karar verme problemi vardır. Bazen de onlar birbirine zıttır ya da zıt gibi görünmektedir ve bu durumda da zikredilen yazar ya da yazarların gerçek görüşünün ne olduğuna karar verme prob-

lemi söz konusudur. Çoğu kez iktibas edilen sözler parçalar halindedir ve onları birleştirmek gerekmektedir. Bütün bunlar karşısında, ne tarz sınıflandırılmış olursa olsun, yalnız sözleri biraraya getirmek, ikinci soruya bir cevap olmayacaktı.

Her iki sorunun cevaplanmasında gerçekten gerekli olan şey önce, kelâmcılarca ele alınan problemlerde kendini hissettiren bütün te'sirlerin, ister doğrudan kendilerine isterse onların şifâhî habercileri olma ihtimali bulunanlara olsun, ulaşılması mümkün bütün kaynaklara göre izini sürmek; sonra da, hipotetik-deduktif metin yorumlama metodu denilebilecek şeyi, ya da daha basit olarak, benim başka yerde anlattığım, tahmin ve doğrulama metodunu kullanarak, Kelâm'da ele alınan problemlerin kaynağını, yapısını ve farklılığını tesbit etmeye çalışmaktır. Kısaca ifâde edilirse, bu metin yorumlama metodu bilimdeki deney kontrolü denen şeye benzer. Tıpkı deneye kalkışan, diyelim ki, muayyen sayıdaki tavşanlar üzerinde çalışan bilim adamı gibi biz de herhangi bir problemle ilgili incelememizde, bu problemle ilgili belli sayıda örnek olabilecek metinle işe başlarız. Tıpkı bilim deneycisinin tavşanlarından yalnızca birini yahut birkaçını aşılayıp ötekilerini kontroller olarak kullanması gibi, biz de metinlerimizin biri ya da birkaçı üzerindeki bütün tahmini yorumlarımızı yapar ve ötekilerini kontroller olarak kullanırız.

Bu, benim bu kitapta yapmaya çalıştığım şeydir.

Kelâm'da ele alınan problemler çok ve çeşitlidir. Onların bir kısmı sırf dînî, bir kısmı sırf felsefî, bir kısmı ise felsefî terimlerle işlenen dînî problemlerdir. Bu üç tür problemden ben, bu kitapda tartışma konusu olarak yalnızca üçüncü türü seçtim. Birinci tip problemler benim, bu kitâbın da ait olduğu, incelemeler dizimde ele alınan problemler sınıfında yer almaz, ikinci tür problemler ise Kelâm felsefesinden ayrı olarak İslâm felsefesine tahsis edilen ciltte ele alınacaktır.

Hattâ üçüncü tip problemlerden yalnızca ya münhasıran Kelâm karakteristikli olanları yahut ayrıntılı olarak onda işlenenleri seçtim. Kelâm'da temas edilmiş de olsa, daha sonra filozoflarca daha tam ve daha ayrıntılı bir şekilde işlenen problemler yukarıda sözü edilen İslâm felsefesine dâir cilde bırakılmıştır. Böylece bu kitapta işlenmek üzere seçilen problemler altı adettir: Sıfatlar, Kur'ân, Yaratma, Atomculuk, Sebeplilik, Kader ve Hür İrâde. Bu arada yeri gelmişken, bu altı problemden her birinin Maimonides ve İbn Haldûn[1] tarafından, onlara göre, bir mezhep olarak özellikle kendilerinin karakteristik görüşleri diye savundukları konular listesine dahil edildiğine işaret edilebilir. Son olarak, bu sûretle seçilen problemler ancak bir bütün olarak Kelâm'ın yahut Kelâm içinde bir okulun yada okul içinde bir grubun özelliği olmaları sebebiyle ele alınmıştır. Münferit kelâmcılar ancak bir bütün olarak Kelâm'ı yahut Kelâm içinde bir okulu yada okul içinde bir grubun temsil etmeleri yahut da, bazen, önemli ya da ilgi çeken çok zıt bir görüş beyan emiş olmaları sebebiyle ele alınmışlardır.

Bu altı problem Kelâm'la ortaya çıkmamıştır. Onlar eski problemlerdir, bu eserde benim onlarla ilgili tartışmam, Philo ve *Kilise Babaları*'yla ilgili araştırmalarımdaki aynı problemlere ilişkin tartışmanın bir devamıdır ve bu Kelâm araştırması da anılan bu eserlerin bir uzantısıdır. Buradaki sıfatlar problemi *Philo,I*'deki "Tanrı, İdealar Âlemi ve Logos" bölümünde ve *The Philosophy of the Church Fathers,I*'deki "Teslîs, Logos ve Platon'un İdeaları" başlığı altındaki bölümlerde kısmen de hem *Philo,II,* hem de *The Philosophy of the Church Fathers,II*'de ele alınıp tartışılan problemin esasen daha ileri gelişmesidir[2]. Burada, Kur'ân'ın ezelîliği problemi

1.*Mukaddime III,* s.114, II. 1-12.

2.Burada gönderme yapılan *The Philosophy of the Church Fathers II* henüz yayımlanmamıştır.

az önce zikredilen *Philo,I*'deki bölümlerde ve *The Philosophy of the Church Fathers,I*'de, ve yine kısmen de *Philo,I*'de "Immanent Logos"a dâir bölümle *The Philosophy of the Church Fathers,I*'deki "The Mystery of the Incarnation" bölümünde ele alınan problemlerin daha gelişmişidir. Yaratma ve atomculuk problemi de hem *Philo,I*'deki hem de *The Philosophy of the Church Fathers, II*'deki "Yaratma ve Âlemin Yapısı" bölümlerinde ele alınan problemin daha gelişmişidir. Buradaki, Sebeplilik problemi *Philo,I* ve *The Philosophy of the Church Fathers,II*'deki tabiat kanunları ve mûcizelere ilişkin tartışmanın daha gelişmişidir. Kader ve Hür irâde problemi ise *Philo,I* ve *The Philosophy of the Church Fathers,II*'de işlenen Hür irâdeyle ilgili tartışmanın daha gelişmişidir.

*Structre and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza*'ya dâir bir dizi araştırmadan ayrı olarak bu çalışma Philo tarafından belirlenen Kutsal Kitâb'a ait bir kısım kabuller üzerine binâ edilen bir din felsefesi sistemi sunmaktadır. Philo'da bu kabuller şöylece sekiz adettir: 1. Tanrı'nın varlığı, 2. Tanrı'nın birliği, 3. Âlemin yaratılması, 4. İlâhi inâyet, 5. Âlemin birliği, 6. ideaların varlığı, 7. Şeriatın vahyedilmesi., 8. Şeriatın ezelîliği[1], Öyleyse, bu sekiz ön kabulden bir çoğunun Kelâm tarafından benimsendiğini görelim.

Görmüş olduğumuz gibi[2], Hristiyanlık'ta Şeriatın ezelîliği tamamen reddedildi; âlemin birliği, kabul edildiyse de, dînî esaslar arasına dahil edilmemiştir; ideaların varlığı ise Teslîs akîdesi içinde değiştirilmiş bir şekilde devam etti. Kutsal Kitâb'a ait geri kalan beş kabule gelince, onların hepsi ka-

1.Krş. *Philo, I,* s.164-169.
2.Krş. *The Philosophy of the Church Fathers, I,* s. 80-96.

bul edildi, ancak Tanrı'nın birliği konusunda Philo'dan bazı sapmalar ortaya çıktı.

Philo'da Tanrı'nın birliği dört şeyi ifâde etmektedir: 1. çok tanrıcılığın (polytheism) reddi, 2. Tanrı'nın başka bir şeye bağlı olmasının reddi, yani Tanrı'nın kendi kendine yeterliliğinin iddiası, 3. Yalnız Tanrı'nın ezelî olduğu, bu sebeple tanrılıkla ezelîliğin özdeşliği iddiası, 4. Tanrı'nın başka hiçbir şeye benzemediğine dair Kutsal Kitâb'ın prensibiyle, bir teriminin anlamına dâir felsefî tahlilin bileşiminin bir sonucu olarak Tanrı'nın birliğinin mutlak basitliği, yani sadece cisimlik kavramında zımnî olarak bulunan dahilî çokluğun dışında ayrıca başka dahilî çokluk çeşitlerini de dışarıda bırakan bir basitliği ifâde ettiği iddiası. Hristiyanlık'ta, çok tanrıcılığın reddi, kendi kendine yeterlik iddiası ve tanrılıkla ezelîliğin özdeşliği şeklindeki Philo'nun Tanrı'nın birliği kavramı genel olarak kabul edildi. Fakat, O'nun mutlak basitliği anlamında Tanrı'nın birliği konusu, Teslîs akîdesiyle ilgili mezhep farklılıkları bakımından tartışma meselesi oldu; ortodoks hristiyanlık onu reddederken, heretik hristiyanlık kabul etti. Ayrıca, "cismânî" teriminin Tanrı için kullanılmasının uygun olup olmadığı konusunda ortodoks hristiyanlıkta sözel bir görüş farkı ortaya çıktı Onlardan biri, Tertullian, O'nun cisimliğinin bedenlerin cisimliğine benzemediği şartıyla Tanrı'nın cisim olarak nitelenebileceğini ileri sürdü[1].

Aynı şekilde, İslâm'da Şerîatın ezelîliği prensibi reddedildi[2]; âlemin birliği prensibi, her ne kadar kabul edildiyse de, dînî inançlar arasına dahil edilmemiştir; idealarn varlığı ise sıfatlar öğretisi ve Kur'ân'ın ezelîliğinde değiştirilmiş bir şekilde devam etti. Kutsal Kitâb'a ait Philo'nun geri kalan ka-

1.Adv. Prax. 7 (PL 2, 162 C).
2.Krş. Steinschneider, *Polemische,* s.322-325; Schreiner, *Polemik,* s.619, 647-648.

bullerine gelince, onların hepsi, Hristiyanlık'ta olduğu gibi, tamamen kabul edildi.

Philo'da olduğu gibi[1], İslâm'a göre de Tanrı'nın varlığı yalnızca tanrı tanımazlığın (ateizm) değil fakat ayrıca şüpheciliğin de reddedilmesi demektir. Bu yüzden İslâm'da bir yaratıcıya inanan filozoflarla bir yaratıcıya inanmayanları ayırmak[2] ve "Sofistâiyye (sofistler)" terimi altında toplanan çeşitli septik tipleri İslâm'ın doğuşundan önceki kâfirler arasına dahil etmek, çok yaygındır[3]. Fakat, Tanrı'nın birliği konusunda, yukarıda zikredilen Philo'cu kavramlardan ilki, yani çoktanrıcılığın inkârı Kur'ân'da son derece şiddetli bir şekilde vurgulanmıştır[4]. Kur'ân'da aynı şekilde vurgulanan bir husus da Tanrı'nın kendi kendine yeterliğidir, öyle ki *el-ganî* (zengin), yani ihtiyaçtan âzâde ya da kendi kendine yeter kelimesi Tanrı'nın doksan dokuz en güzel isimleri arasına katılmıştır[5]. Bununla birlikte, Tanrı'nın tek başına ezelî olduğu anlamında Tanrı'nın birliği, sıfatlar problemi üzerinde mezhep farkları bakımından tartışma meselesi olmuştur; sıfatçıların (sıfâtıyye) çoğu bu birlik anlayışını reddetmiş, buna karşılık bazı sıfatçılar ile bütün sıfâtıyye muhâlifleri onu kabul etmiştir. Bu sûretle de (O'nun mutlak basitliği anlamında Tanrı'nın birliği, yine, sıfatlar probleminde tartışma konusu olmuş, bütün sıfatçılar bu anlayışı reddederken, muhâlifleri onu kabul etmişlerdir.

Daha sonra, Hristiyanlık'ta olduğu gibi, sünnî İslâm'da Tanrı'nın cismânî bir varlık yada hattâ beden sahibi bir varlık olarak nitelenip nitelenemiyeceği konusunda bir görüş ayrılığı, belki de yalnızca sözel bir görüş ayrılığı ortaya çıktı.

---

1.Krş. *Philo, I,* s.165-171.
2*Fark,* s.346, II. 10,13.
3.*Age, I.* 6; krş. *Milel,* s.202, I. 13.
4.Sûre 4/51; 20/7.
5.Sûre 2/265, 270; 3/11, 92; 27/40; 39/9; 64/6.

Sünnîler arasında, Tanrı'nın yaratılmış varlıklara benzetilmesi aleyhinde Kur'ân'ın esaslı yasağına (42/9; 112/4) rağmen, O'nun cisimliğinin yahut bedeninin başka hiçbir şeye benzemediği anlamında olmak şartıyla, Tanrı'nın cismânî yahut hattâ bir beden sahibi olarak tasavvur edilmesinin câiz olduğunu kabul eden kimseler vardı. Bu yüzden, "Hanbelîler ve onların bir çok taraftarı" gibi, "bir çok müslüman" hakkında konuşurken İbn Rüşd, onların "Tanrı'nın başka cisimlere benzemeyen bir cisim olduğuna" inandıklarını söyler[1]. İbn Haldûn, *"mücessime"* diye nitelediği bazı müslümanlara atıfla "onların, başka cisimlere benzememek şartıyla, Tanrı'nın cismâniliğini tasdik ettiklerini"[2] söyler. Kendisi de Tanrı'nın cismâniliğine inanan İbn Hazm, "Eğer bize, içinde Tanrı'nın cisim olduğu söylenen bir Kur'ân metni gösterilmişse bizim görevimizin bu inancı kabul etmek, ancak daha sonra onu, O başka cisimlere benzemeyen bir cisimdir, diye nitelemek olduğunu"[3] ileri sörer. İslâm'daki bu görüşe Yahûdî filozofların Arapça yazılmış olan eserlerinde de atıflar bulunabilir. Joseph el-Basîr bazı kelâmcılara işâretle şöyle der: "Onların, Tanrı başka cisimlere benzemeyen bir cisimdir, cümleleri teyid edilemez"[4]. Maimonides de "Fğer siz Tanrı başka cisimlere benzeyemeyen bir cisimdir derseniz, kendinizle çelişirsiniz"[5] iddiasıyla ona karşı olan başka bazı kelâmcıları zikrederek bu görüşe isaret eder.

Âlemin yaratılmışlığı prensibi Kur'ân'da açık ve kesin bir şekilde ifâde edilmiştir[6], ve Philo ve Kilise Babaları'nda

---

1.*Keşf,* s.60, II. 13-15. Kezâ Râfizî Hişam b. el-Hakem'inde "Tanrı başka cisimlere benzemeyen bir cisimdir" dediği rivâyet edilir (Makâlât, s.33, II. 10,11; s.208, I. 1).
2.*Mukaddime III,* s.52, I. 20; krş. s.38, II. 1-4.
3.*Fisal II,* s.118, I. 25-s.119, I. 1.
4.*Mahkimat Peti 18,* s.114 b.
5.*Moreh I,* 76, İkinci Delil, s.160, I. 11.
6.Sûre 13/3,4.

olduğu gibi, o müslüman inananın yerleşmiş bir prensibi olmuştur, fakat Yahûdîlik'te olduğu gibi onun anlamı konusunda görüş farkları ortaya çıkmıştır. Kezâ ilâhî Takdir de Kur'ân'da açıkça ifâde edilen bir inançtır[1] ve sebeplilikle ilgili problemler ona dahil edilmiştir, her ikisi hakkında da İslâm'da görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Son olarak, Kur'ân'da açıkça ifâde edilen bir şey de vahye inanmaktır[2], ancak bu inanç konusunda da, onun anlamı hususunda görüş farkları ortaya çıkmıştır.

Böylece, Kilise Babaları'nın felsefesi gibi, Kelâm felsefesi Philo tarafından ortaya konulan Kutsal Kitâb'a ait sekiz kabulden beşi üzerine dayanmaktadır. Bunun gibi Maimonides İslâm kelâmını ve Hristiyan Kilise Babaları'nı ele aldığı bir bölümde, Yahûdîlik, Hristiyanlık ve İslâm'a göre ortak olan inançlarla Hristiyanlık ve İslâm'a özgü inançlar arasında bir ayırım yapar. Üç dinde müşterek olan inançlardan bir örnek olarak o "mu'cizelerin ve başka inançların gerçekliğine inanmanın esası olan âlemin yaratılmışlığı akîdesini" zikreder[3]. Maimonides'in âlemin yaratılmışlığı inancına dayandığını söylediği mû'cizelere inanmanın yanında "başka inançlar"la onun, Tanrı'nın varlığını ve birliğini, ilâhî Takdîri ve vahyi kasdettiğini kabul edebiliriz; zira, Maimonides Tanrı'nın birliğinin âlemin ezelî olduğu varsayımına dayanarak da dolaylı olarak ispat edilebileceğine inansa bile, ona göre, bu iki prensibin doğrudan ve gerçek ispatı kendisinin de inandığı âlemin yaratılmışlığı prensibine dayanır[4]; ilâhî Takdîr ve vahye gelince, her ikisi de Maimonides tarafından tabiatüstü fiiller olarak

---

1.Sûre 6/59; 15/20.
2.Sûre 2/3.
3.*Moreh I*, 71, s.123, I. 5.
4.*Age*, II, 2, s.175, I. 12-s.176, I. 2.

kabul edilir[1] ve bu yüzden, ona göre, bütün mû'cizeler gibi âlemin yaratılmışlığı inancına dayanırlar. Hristiyanlığa ve İslâm'a özgü inançlardan Maimonides, birincisi için Teslîs akîdesini, ikincisi için ise sıfatlar öğretisinin bir parçası olan Kur'ân'ın ezelîliği akîdesini zikreder[2]. Bu iki akîde, görmüş olduğumuz gibi, ortodoks Hristiyanlık ve sünnî İslâm'da, Tanrı'nın birliği anlamıyla ilgili Philo'cu kavramların bazısından sapmaları gösterir. Böylece, Maimonides'e göre, Kilise Babaları'nın felsefesi gibi Kelâm felsefesi de Yahûdîlik'le müşterek olan beş prensibe dayanmaktadır ve bu beş prensip, görmüş olduğumuz gibi, Philo'nun ortaya koyduğu Kutsal Kitâb'a ait sekiz kabulden beşidir.

## VI. HRİSTİYAN VE YAHÛDÎ KELÂMI

Müslüman ve Yahûdî yazarları gibi Hristiyan yazarlar da Hristiyan kelâmcılara işâret ederler. Bu suretle Yahyâ b. Adî "Hristiyan kelâmcılar"[3]dan söz eder; İbn Rüşd "Hristiyan halkın kelâmcılarından"[4] yahut "bugün mevcut olan üç dinin halkının kelâmcılarından"[5] bahseder; Maimonides de "Hristiyan Grekler'le müslümanların ilk kelâmcılarından"[6] söz eder. Îmdi, bu üç alıntıda, Yahyâ b. Adî ile Maimonides'in Hristiyan kelâmcıları hakkındaki cümleleri, siyak ve sibakdan

1.Takdir hakkında Maimonides'in ilâhî bilgi ve Takdiri nitelemesine bk. (*Moreh* III, s.351, II. 1-11; III, 23, s.360, II. 18-24). Vahy hakkında ise onun M. Sanhedrin X şerhi'nin girişiyle Sînâ Dağı'ndaki vahiyle ilgili açıklamasına bak. *M. Sanhedrin X Şerhi*'nin girişiyle Sînâ Dağı'ndaki vahiyle ilgili açıklamasına bak.
2.*Moreh I,* 71, s.123, II. 5-7.
3.*Périer, Petits,* s. 39.
4.*XII Metaph,* içinde, Comm. 18, Arapça, s. 1489, II, 4-5; Latince, s. 304 vd.
5.*Age,* Arapça, s. 1503, II, 11-12; Latince, s. 305 vd.
6.*Moreh* I, 71, s. 123, II, 10-11.

çıkarılabileceği gibi Hristiyan Kilise Babaları'na işaret etmektedir. Buna karşılık İbn Rüşd'ün, onların hepsinin yoktan yaratma (*ex nihilo*) ilkesi üzerinde görüş birliginde olduklarını söylediği "üç dînin halkının kelâmcıları" hakkındaki cümlesi, gâyet açık şekilde, Arapça yazan ve onun eserlerinden haberdâr olduğu Hristiyan ve Yahûdî ilâhiyatçılara işâret eder; çünkü, onun yoktan yaratma ilkesi üzerindeki Hristiyan ısrarından Kilise Babaları'nın eserlerinin Arapça tercümelerinden haberdar olmış olması mümkün iken Yahûdî ilâhiyatçılar tarafından Arapça olarak yazılan eserlerin dışında bu ilke üzerindeki Yahûdî ısrarını bilebilmesi mümkün değildi[1]. Bu Hristiyan ve Yahûdî ilâhiyatçılarına kelâmcılar olarak işâret edilmesi sebebiyle biz onlar tarafından meydana getirilen literatürün İslâm Kelâmı'nın özelliklerinden herhangi birini paylaşıp paylaşmadığını bilmek istiyoruz.

## 1.HRİSTİYAN KELÂMI

Yedinci asırda İslâm hakimiyetine girmelerinden önce İslâm ülkelerindeki Hristiyanlar Yunanca, Süryânîce ve Koptça olmak üzere üç edebî dil kullanıyorlardı. Fakat sekizinci asır boyunca Arapça'yı da kullanmaya başladılar. Onların Arapça'yı kullanmaları başlangıçda kutsal metinlerle, duâ ve âyinlere ait eserlerle sınırlı iken onuncu yüzyılda onu Grek ve Süryânî Kilise Babaları'nın eerlerinin tercümesi ve ilâhiyât problemleri konusunda orijinal eserlerin yazılması için de kullanmaya başladılar[2]. Bu eserlerin çoğu henüz yayınlanmamıştır. Fakat yayınlanmış birkaç eserden ve yayınlanmamış eserlerin tasvîrlerinden insan, ister felsefî ister

1.Krş. Steinschneider, İbranice tercüme, s.368-461.
2.Bkz. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur,* I (1944), II (1947).

teolojik olsun, Kelâm'ın karakteristik öğretilerinden etkilenmeyen Kilise Babaları'nın öğretilerinin bir devamı bulunduğu izlenimi edinebilir. Böylece Yahyâ b. Adî'nin cisimlerin sonsuzca bölünebilirliğine[1] yahut cisimlerin atomların birleşmesiyle meydana gelmiş olduğunun reddedilmesine[2] dâir birkaç risâle yazmış olmasından ve onun öğrencisi Ebû'l-Hayr el-Hasen İbn Suvâr'ın içinde atomlar nazariyesine dayanan âlemin yaratılmasıyla ilgili bir Kelâm delilini reddeden kısa bir risâle yazmış olmasından[3] Hristiyan kelâmcılarının İslâm Kelâmı'nın atomculuğunu kabul etmedikleri çıkarılabilir. Sonra, yine, sıfatlarını Teslîs'in ikinci ve üçüncü şahıslarıyla özdeş kabul eden bazı Eş'arîler'in, sıfatlarla aynı olduklarını tasavvur ettikleri şahısları ancak iki ile sınırlandırmasından dolayı Hristiyanlığı kusurlu bulmalarından[4] da Kelâm devri boyunca İslâm ülkelerindeki Hristiyanların Patristik görüşü devam ettirdikleri anlaşılmaktadır. Bu görüşe göre, Teslîs'-in şahıslarını gösteren terimlerin dışında, Tanrı'ya isnad edilen terimlerden hiçbiri gerçek varlıkların mevcûdiyetini göstermez. Son olarak, sekizinci yüzyılda Ebûcara'nın mutlak hür irâdeyle ilgili Hristiyan anlayışını açıklamış olmasından[5] ve Yahyâ b. Adî'nin onuncu asırda, onun zamanının kadercileri tarafından kullanıldığı şekliyle hür irâdeye inanan kimselere göre bir tür imtiyaz ifâde eden Kelâm'ın yeni moda "kesb" teorisini dahi reddetmiş olmasından[6] Hristiyan kelâmcıları denen kimselerin

1.Krş. Périer, *Yahyâ ben 'Adî,* s. 75, No.27, 28.
2.*Age,* No.31-32; krş. keza s. 76, No.35.
3.Bernhard Lewin, *"La nation de muhdarth le kalâm et dans la philosophie",* Donum Natalicium H.S. Nyberg oblatum (1954) s. 88-93; Makâlah l'Abî al-Hayir al-Hasan Ibn Suwâr al-Baghdâdî, Bedevî'nin *Neoplatonici apud Arabes* (1955) içinde, s. 343-347.
4.*Fisal* IV, s. 207, II. 22-23.
5.Graf, *Geschichte,* II, s. 13, No. 9.
6.Krş. Périer, *Yahyâ ben 'Adî,* s. 73, No. 7.

sünnî İslâm kelâmının kader öğretisinden etkilenmemiş oldukları neticesi çıkarılabilir.

Bununla beraber, son derece kuvvetli bir İslâm dünyası içinde bir azınlık zümre olarak Hristiyanların, herşeyi kuşatan kudretli İslâmdan etkilenmemesi mümkün değildi. Zira, zaman geçtikçe ve Müslümanlar mantık ve metafiziği öğrenip bu disiplinlerde ustalaştıkça, hakkında Kur'ân'ın garantisine sahip oldukları Hristiyanî Teslîs akîdesi üzerindeki sürekli hücumları artarak daha araştırıcı ve daha müessir bir hale geldi. Bu durum karşısında, özellikle de Müslümanların bizzat Hristiyanlığın içindeki heretikler vasıtasıyla bu delillerin geçersiz kılınmasını öğrenmeleri sebebiyle bu akîdenin savunulmasında eski ispat yollarını tekrarlamak te'sirini kaybetti. Daha esnek ve daha kabul edilebilir yeni bir ispat yolu bulunması gerekiyordu. Bunun üzerine, İslâm hâkimiyeti altındaki Hristiyanlar, bilinçli bir şekilde ortodokslukl arından sapmaksızın, kendilerinin Teslîs akîdesiyle İslâmın sıfatlar akîdesini uzlaştırmaya başladılar. Herşeye rağmen, onlar, hem Hristiyanların hem Müslümanların inandıkları Tanrı'nın birliği üzerinde kendi tesirleri bakımından Hristiyânî Teslîs'in şahıslarıyla İslâmî Tanrı'nın sıfatları arasında temel bir farklılığın bulunmadığını iddia etmeye başladılar. Ustalıkla onlar, şahıslarla sıfatlar arasındaki farkları yalnızca söze indirgemeye başladılar. Böylece biz Nestûrîler'den bir grubun, kendi özgün ortodoks teslîs anlayışlarından ayrılmaksızın, İslâmdaki sıfatlar akîdesinin formülasyonlarından birinin terimleriyle nasıl kendi ortodoks teslîs akîdelerini yeniden formüle ettiklerini göreceğiz. Yine biz bu aynı Nestûrî grubun kendi İsa anlayışlarıyla Müslümanların İsâ inançlarını uzlaştırmak maksadıyla nasıl hâkim olan Nestûrî Mesihbilim formülasyonunu yalnızca bazı Nestûrîler arasında cârî olan bir formülasyonla değiştirdiğini göreceğiz.

## 2. YAHÛDÎ KELÂMI (*)

Yedinci yüzyılda İslâm hâkimiyeti altına giren Yahûdîler, İbrânîce yahut Arâmice ya da bu ikisinin karışımı bir dilde yazılmış olan edebiyatlarında, aynı yüzyılda İslâm hâkimiyeti altına giren Hristiyanların sahip bulunduğu Kilise Babaları'nın felsefî yazılarına tekâbül eden felsefî eserlere sahip değillerdi. Bununla beraber, dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru onların arasında Yahûdî muhtevâlı Arapça yazılmış felsefî eserler görünmeye başladı ve hem Doğu'da hem İspanya'da, onikinci yüzyılın sonlarına kadar-hattâ ondan sonra da zaman zaman tek tük eserler ortaya çıkmıştır-artarak devam etti[1].

Başlangıcından kendi zamanına kadar Arapça'da meydana getirilen bu Yahûdî felsefe literatürünün özelliği Maimonides tarafından Moreh'in girişinde verilmiştir, ki bu onun Kelâm'la ilgili sistematik tanıtımını gösterir.

"Geonim ve Karaîler'in arasında göreceğin, Tanrı'nın birliği konusuna ve buna bağlı konulara ilişkin Kelâm'ın küçük bir kısmına gelince, bu tamâmen onların Islâm kelâmcılarından ödünç aldıkları meselelerden ibarettir"[2]. İslâm kelâmcıları arasında ortaya çıkan ilk mezhep Mu'tezile olduğu için Maimonides devamla şöyle der; "Dindaşlarımızın aldıkları şeyler onlardandı ve takip ettikleri de onların metodu idi"[3], fakat Eş'arîler'in gelişiyle daha sonra ortaya çıkan yeni görüşlere gelince, "onlardan hiçbirini dindaşlarımız arasında göremezsin, bunun sebebi onların araştırarak birinci görüşü sonuncusuna tercih edip seçmiş olmaları değil, lâkin daha

---

*.*The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review'*-dan bazı yeniden gözden geçirmelerle yeniden basıldı, 1967, s.544-573.

1.Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden,* s.23 vd.

2.*Moreh* I, 71, s.121, I.28- s. 122, I.2.

3.*Age,* s.122, II.4-5.

çok onların birinci görüşe sahip olmaları, onu benimsemeleri ve onu karşı konulamaz bir şekilde kanıtlanmış bir şey olarak kabul etmiş olmalarıdır"[1]. Doğu'daki bu şekilde düşünen Yahûdî ilâhiyatçılara zıt olarak Maimonides şöyle der: "Yahûdî milletinden Endülüs'lü olanlara gelince, onların hepsi filozofların kelimelerine tutunurlar ve dinin temel akîdelerine zıt olmamalarından ötürü onların görüşlerine mütemâyildirler; onların hiçbir şekilde kelâmcıların metotlarını takip ettiklerini göremezsin, sonuç olarak, bir çok şeyde onlar bizim bu risâledeki metodumuza oldukça yakın bir yol takip ederler, ki bu onların eserleri elimizde bulunan yeni yazarlarının kitaplarında görülebilir"[2].

Bu pasajda Maimonides üç önemli cümle kurar. İlki, Doğu'nun nazariyatçı Yahûdî ilâhiyatçıları, yani Rabbânîler ve onların hasımları olan Karaîler üzerinde kelâmcıların etkisi sâdece onların "Tanrı'nın birliği ve buna bağlı konuları" ele alışlarında bulunabilir. İkincisi, "Tanrı'nın birliği ve ona bağlı şeyler" konusunda Doğu'nun hem Rabbânîler'i hem Karaîler'i Mu'tezile'yi takip etmişler, buna karşılık "dînî mezhebimizin adamları", yani Rabbânîler İspanya'da filozofları takip etmişlerdir. Üçüncüsü, Rabbânîler (Geonim) ve Karaîler'in Mu'tezile'nin görüşlerini tercih etmeleri düşünceye dayalı bir seçimin sonucu değil, fakat daha çok sadece onların önce Mu'tezilî görüşlerden haberdar olmaları tesâdüfünün neticesiydi.

Bu cümlelerden her biri yoruma muhtaçtır. İlk cümle, kelâmcılarca benimsenmiş olan atomculuk ve sebepliliğin

1. *Age,* II.6-9.
2. *Age,* II.9-13. Krş. *Moreh* I, *Introduction,* s.10,26-27, orada Maimonides eserinin muğlak bazı meselelere dair olduğunu ifâde ettikten sonra şunu ilave eder. "Bu uzun tutsaklık müddetince bizim dînî toplumda hiç bir kimse tarafından hakkında hiçbir kitap yazılmamış bu tür meseleler hakkında onların eserleri bizim aramızda bulunagelmiştir".

reddedilmesi gibi belirgin görüşleri dışarda bırakma niyetindeydi. Atomculuk görüşü Joseph el-Basîr ve Jeshua ben Judah gibi Maimonides'in de bildiği Doğu'nun "Karaîler"i tarafın-dan takip edildiği halde Rabbânîler (Geonim) ve de Judah Hadassi[1] gibi Maimonides'in çağdaşı olan daha sonraki Karaî-ler'le muhtemelen onun bilmediği başkaları tarafından da takip edilmemişti[2]. Sebepliliğin reddedilmesine gelince, Rabbânîler kesinlikle bu görüşe uymadılar, Maimonides'in bildiği Doğu'lu Karaîler'in onu takip edip etmedikleri de şüphelidir[3].

İkinci cümle bir takım şartlara bağlıdır. Bizim, gerçekte, bir Kelâm arka planını yansıtan Geonim ve Karaîler'in yazılarında bulduğumuz şeylere dayanılarak hükmedilen "Tanrı'nın birliği ve ona bağlı konular" ifâdesi yalnızca Tanrı'nın birliğinin anlamına dâir tartışmalara değil fakat bunun yanında Tanrı'nın varlığı ve cisim olmayışına, sıfatların gerçekliğinin inkârına, âlemin yaratılışına ve insan irâdesinin serbestliğine dâir deliller hakkındaki tartışmalara da delâlet eder. İmdi, bütün bu tartışmalarda hem Doğu'nun Rabbânîleri'nin hem de Karaîler'in Mu'tezilî kelâmcıların metotlarını takip ettikleri doğrudur, fakat yine de onlar arasında bazı farklar vardı. Böylece, hem Rabbânîler ve hem Karaîler, sıfatların gerçekliğini inkâr ettikleri halde, bir Karaî olan Yusuf (Joseph) el-Basîr, Ebû Hâşim'in haller nazariyesini[4] takip ederken, bir Rabbânî olan Saadia, maksadını haller nazariyesini dışlayarak ifâde eder[5], ki el-Muhammas da böyle yapmıştır[6]. Aynı şekilde, Tanrı'nın varlığına dâir deliller olarak

1.Eshkol ha-Kofer 28, s.19 c-d.
2.Es Hayyim 4, s.18, II.4-5.
3.Henüz yayınlanmamış, *"Kalam Repercussions in Jewish Philosophy"* çalışmasında tartışıldığı gibi.
4.*Age,*
5.*Age,*
6.*Age,*

da hizmet eden âlemin yaratılışına ilişkin deliller konusunda hem Doğu'nun Rabbânîler'i ve hem Karaîler, Maimonides tarafından Kelâm'ın delilleri diye nitelenen burhanları kullandıkları halde, Kelâm'ın atomlar nazariyesini benimsemiş olan Karaîler bu delilleri atomculuk üzerine binâ edildiği şekliyle kendilerine özgü Kelâm formunda kullanırlarken, atomculuğu reddeden Saadia aynı delilleri artık ondan atomlar nazariyesinin çıkarılmış olduğu biraz değişikliğe uğramış bir formda kullanır.

Böylece de, Maimonides'in, Yahûdîliğin Doğu'daki ve Endülüs'teki sözcüleri arasındaki farka dâir cümlesine gelince, İspanya'daki Yahûdî filozoflarından bazısının, Kelâm'ın âlemin yaratılışını ve Tanrı'nın varlığını ispat etme metodunu terketmiş oldukları doğru olmakla birlikte[1], onlardan ikisi, Bahya İbn Pakuda ve Yusuf ibn Saddik, Doğu'nun Saadia'sı gibi, âlemin yaratılışı ve dolayısıyla da Tanrı'nın varlığına dâir Kelâm delillerinin biraz değiştirilmiş formunu kullandılar[2]. Hiç şüphesiz onun genellemesi sadece kendisinin "onların yeni yazarları" diye nitelediği zümreye dahil ettiği kimselere işâret ediyordu ve kesinlikle Bahya İbn Pakuda ile Yusuf ibn Saddik onların arasına dahil edilmemişlerdi. Sıfatlar meselesine gelince, o her ne kadar "Tanrı'nın birliği" konusuna ve dolayısıyla da onun Yahûdîliğin Doğu'daki ve Endülüs'teki sözcüleri arasındaki farka ilişkin genellemesine dahil edilmiş gibi görünüyorsa da gerçekte onun şu iki sebepten bu genellemeye dahil edilmediği gösterilebilir: Birincisi, sıfatlar meselesindeki temel tartışma konusunda Mu'tezile ile Maimonides'in "filozoflar" dediği kimseler arasında hiçbir fark bulunmamaktaydı. İkincisi, genelleme yalnızca, Kelâm hakkında

1.Meselâ, Abraham İbn Daud gibi.
2.Krş. Munk, I, 71, s.339. n.1.

son bölümlerde ele alınan konulara aittir; sıfatlar ise ilk bölümlerde ele alınmıştır.

Geonim ve Karaîler'in, şâyet Eş'arîler'in ortaya çıkışından önce Mu'tezile'ye bağlanmamış olsalardı Eş'arîler'i takip etmiş olabileceklerini îmâ eden üçüncü cümle biraz şaşırtıcıdır. Âlemin yaratılışını, Tanrı'nın varlığını, birliğini ve cisim olmadığını ispat etme metotları bakımından Mu'tezîlîler ile Eş'arîler arasında hiçbir fark yoktur. Aralarında, sadece sıfatlar ve irâde hürriyeti gibi genel dînî meselelerle Kur'ân'ın ezelîliği gibi tamamen İslâmî bir konuda fark bulunmaktadır. Bu sebepten, Maimonides îmâ yoluyla, Mu'tezîlîler önce ortaya çıkmış olmasalardı Geonim ve Karaîler, Eş'arîler'i takip etmiş olabilirlerdi derken onların, sıfatların gerçekliği ve kader konusundaki görüşlerini kabul ederek Eş'ariler'i takip etmiş olabileceklerini mi söylemek istiyor? Fakat, bu tür bir varsayım için hiçbir sebep yoktur. Sıfatların gerçekliğine ve kadere inanmak Eş'arîler'le birlikte doğmuş değildi. Bunlar İslâm'da, Mu'tezile'nin ortaya çıkışından da önce iyice tesis edilmişti. İslâm'da bu iki akîde üzerine yapılan tartışmalar Geonim ve Karaîler'ce bilinmekteydi ve buna rağmen onlar, bu iki akîde hakkında daha sonra Eş'arîler'ce savunulan sünnî İslâmın görüşünü reddederek Mu'tezile'nin yanında yer aldılar. Eş'arî'nin sünnî vaaz ve yazıları 912-935 yılları arasında vuku bulduğu halde, 933 yılında Bağdat'ta *Emunot ve-De'ot* adlı eserini yazdığı zaman Saadia tarafından Eş'arî'nin görüşlerinin bilinmiş olamıyacağı doğru olsa bile, öldüğü yer olan Bağdat'ta geçirdiği yılların sonuncusunda bir Karaî olan Yusuf el-Basîr, Eş'arîler'den alıntılar yapar ve onları reddeder[1]. Öyleyse, Maimonides, Geonim ve Karaîler'in Mu'tezile ile uyuşmasını sadece Eş'arîler'in onlar

1.Ne'imot, s.44a, I. 18 vd; Arapça, s.98b, I.9 vd.

tarafından bilinmemesi tesâdüfünden kaynaklandığını nasıl söyleyebilir?

Yalnızca Karaîler'den bahsederek İslâm Kelâmı'nın Yahûdî takipçilerine bir gönderme Judah Halevî'nin *Cuzarî*'sinde de bulunabilir. Bir haham (yahûdî din adamı, rabbi) ile Hazar kralı arasında geçen diyalog şeklinde yazılan bu eserin bir yerinde Halevî, Yeni platoncu bir kılığa bürünmüş Aristo'nun felsefe sistemini krala açıklamak üzere hahama şöyle dedirtir: "Ben seni, bir takım basamakları (*daraj: madregah*) çıkmaksızın ilâhiyâta yükselen Karaîler'in yolunda gezdirmiyeceğim, lâkin sana madde ve şekil, sonra unsurlar, sonra tabiat, sonra nefs, sonra akıl, sonra ilâhiyât hakkında açık bir kavram oluşturabileceğin anlaşılır bir özet sunacağım"[1]. Görünüşe göre, pasajın ifâde ettiği şey onun bir ön hazırlık kabilinden fizik araştırması yapmaksızın Karaîler'in ilâhiyâta dalmalarına itiraz etmesidir[2]. Fakat bu, şâyet örnek olarak Yusuf el-Basîr ve Jeshua ben Judah'ın eserlerini alırsak, onların metotlarının tam ve doğru bir tasvîri değildir. Onlar doğrudan bir ilâhiyât tartışmasına dalmazlar, daha çok ilahiyâtla ilgili problemlerde rasyonel düşüncenin (speculation) gereğine dâir bir tartışma ile başlarlar, daha sonra, âlemin yaratılışına dâir delilleri tartışırlarken tabiat ilimlerinde kullanılan bazı terim ve kavramlar hakkında açıklamalarla devam ederler. Şu halde onların, Tanrı'nın varlığı, birliği, cisim olmayışı ve sıfatlar gibi tamâmen ilâhiyâtla ilgili meseleler hakkında tartışmaya girmeleri bir istisnâdır[3]. Bu, gerçekte Kelâm'ın metodudur, fakat Saadia ve Bahya gibi Karaî olmayan Yahûdî filozoflarınca da kullanılan bu metottur.

1.Cuzarî V, 2, s.294, I.18-s.296, I.I; s.295, I.18-s.297, I.2.
2.Krş. Commentaries ad. loc.
3.Ne'mot, Hebrew, s.1b-9a; Arapça, s.1a-11a; Mahkimat Peti, 1-9, s.103b-109b.

Halevî'nin cümlesiyle ilgili açıklamada benim geçici olarak "bir takım basamakları çıkmaksızın" diye tercüme ettiğim "*daraj*sız" ifâdesinin, fizikî kavramlar hakkında hazırlık kabilinden bir tartışmayla ona başlamaksızın Karaîler'in ilâhiyâta daldıkları anlamına gelmediği, daha çok Karaîler'in ilâhiyâta dâir münâkaşaları için hazırlık olarak tartıştıkları fizikî kavramların, daha sonra kendisinin Yeni platonculuk kılığına bürünmüş Aristo'nun sudûr (emanation) sistemiyle ilgili açıklamasında tasvîr ettiği gibi, birbirini takip eden bir sudûr sürecindeki mertebeli bir varlıklar düzeninin kavramları olmadığı anlamına geldiği sezilebilir; sudûrla ilgili bu açıklamasında Halevî "Aklın Tanrı'yla, nefsin akılla, tabiatın nefsle, feleklerin, yıldızların ve yaratılmış şeylerin madde ve şekille ilişkilerindeki mertebelerine dâir... bilgiden"[1] söz eder. Şu halde burada daraj kelimesi hiyerarşi anlamında *mertebe* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Bu kelimelerin ikisi de *Cuzarî*'nin ibranîce versiyonunda *madregah* kelimesiyle karşılanmıştır. Halevî'-nin burada söylemek istediği şudur; Kelâm'ın takipçileri olarak ilâhiyâtla ilgili açıklamalarına şey, varlık ve yokluk, kadîm ve hâdis, cevher (atom) ve araz, hareket ve sükûn gibi kavramların müzâkeresiyle başlayan Yusuf el-Basir ve Jeshua ben Judah gibi Karaîler'in aksine, kendisinin ilâhiyâtla ilgili açıklamasına yürürlükteki sudûr felsefesine daha uygun kavramları müzâkere ederek gireceği ve en aşağı mertebede bulunan madde ile başlayıp sonunda ilâhiyât tartışmasına ulaşıncaya kadar adım adım sırasıyla sûrete, unsura, tabiata, nefse ve akla doğru çıkacağıdır.

Şu halde, hem Halevî hem de Maimonides'e göre, Yahûdîler arasında Kelâm'ı takip eden kimseler bulunmaktaydı. Halevî, tartışmasını tamâmen felsefî problemlere ayırdığı bir

---

1.Cuzari V,12, s.316, II.15-24; s.317, II,9-18.

yerle sınırlandırarak sadece Karaîler'i anar; ilâhiyât problemleriyle de ilgilenen Maimonides, hem Rabbânîler'i hem de Karaîler'i zikrederek onların bu problemler hakkındaki yazılarını "Kelâm'ın çok küçük bir parçası" diye niteler, ki bununla o onların sayıca çok az olduklarını kasdeder ve onların İslâm Kelâmı'nın Mu'tezilî tipine mensup olduklarını belirtir. Bununla o, onların hepsinin Tanrı'nın birliği ve cisim olmayışı ve insan irâdesinin özgürlüğü konusunda, İslâm'da Eş'arîler'in zıddına Mu'tezilîler'ce savunulmuş olan görüşlerle uyuşan bazı geleneksel Yahûdî görüşlerini savunduklarını ve yine hepsinin bu geleneksel Yahûdî görüşlerini destekleme teşebbüslerinde Mu'tezile'den ödünç aldıkları delilleri kullandıklarını anlatmak ister.

Lâkin, hem Maimonides tarafından isim belirtmeksizin atıf yapılan hem de bizce bilinen ve bugün de mevcut olan Geonim ve Karaîler'in pek az sayıdaki yazılı eserleri, İslâm'da Kelâm'ın gelişip serpildiği dönem boyunca Arap ülkelerinde yaşayan Yahûdîler arasında cereyan eden nazarî (spekülatif) ilâhiyât tartışmalarının derecesini değerlendirebilmemiz için ölçü olarak alınamaz. O öyle bir dönemdi ki onda tartışan yahut hattâ felsefe ya da ilâhiyât tedris eden ve bu konuların herbiri hakkında söyleyecek yeni bir şeyi bulunanların hepsi düşüncelerini yazıya dökmediler. O dönemin müslüman yazarlarının eserlerinde biz Yahûdî filozof ve ilâhiyâtçılarına göndermeler bulmaktayız, bunlardan bir kısmı ancak başka yazarlarca gelişigüzel yapılan bir kısım alıntılar vasıtasıyla bilinmektedir ve bir kısmı da yalnızca isimden ibarettir. Bu suretle Mes'ûdî, Saadia'nın hocası ve kendisiyle "Filistin ve Ürdün'de şeriatın ilgâ edilmesi, İbrânîce *Torah* ve *Abodah* kavramları arasındaki farka dair bir çok tartışmalarının olduğu kimse olarak tanıttığı" Ebû Kesîr Yahyâ el-Kâtib et-Taberî

adında birine gönderme yapar[1]. Bir kısım modern Yahûdî âlimlerinin onu bir Karaî İbrânice gramercisiyle özdeşleştirme çabalarına[2] rağmen, onun hakkında başka kaynaklarda hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Yine Mes'ûdî şahsen tanımadığı iki kişiden bahseder, biri el-Muhammas lakaplı Kudüs'te yaşayan Da'ûd, öteki İbrahim el-Bağdâdî'dir. Bunlardan birincisi Kelâm tipinde bir eserin yazarı olarak bilinir[3]; ikincisi ise yalnızca bir isimdir. Daha sonra o Irak'ta bulunan Rakka'da[4] Sâbit b. Kurra'nın öğrencisi olan Yahuda b. Yûsuf ibn Ebû's-Senâ adlı bir kişi ile felsefe ve tıbbı tartıştığını ve aynı şehirde Sa'id ibn Ali ibn Eşlemi ile de tartışmaları olduğunu zikreder[5]. Bunlardan birincisi sadece Kırkısânî'deki bir alıntı vasıtasıyla bilinmektedir[6]. İkincisi ise yalnızca bir isimdir. Son olarak, Mes'ûdî "onların (Yahûdîlerin) Bağdat'ta karşılaştığımız kelâmcılarından Yakûb ibn Merdeveyh ve Yûsuf ibn Kayyumâ gibi" kimselerle münâkaşalar yaptığını şu cümle ile bitirerek haber verir: "300 (M.912) senesinden sonra Bağdat'tan bizi ziyarete gelenler arasından gördüklerimizden sonuncusu İbrahim el-Yahûdî'dir... O, nazarî konularda (spekülasyon) son derece usta ve tartışmalarda onların son zamanlardaki kelâmcılarının hepsinden daha mâhir idi"[7]. Bu üç isimden herhangi biri hakkında hiçbir şey bilinmemektedir. Îsâ ibn Zur'a (943-1009), Ebû'l-Hayr Dâûd ibn Mûsaf adında birinden bahseder ve onun "Yahûdîlerin başlıca kelâmcılarından birisi ve onların

---

1.Mesûdî, *El-Tenbîh ve'l-Işrâf* (nşr. M.J. de Goeje), s.113, II,4-6,13-15 (160-161). Krş. Munk, *Guide I,* 71, s.337n.
2.Krş. Malter, *Saadia,* s.53, n. 22, 23.
3.Krş. Schreiner, *Kalam,* s.22 vd.
4.Mesûdî'nin metninde o yanlışlıkla Mısır'da diye tarif edilmiştir (krş. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden,* s.24, n. 1, s.37).
5.*Tenbîh,* s.113, II.15-18.
6.Krş. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden,* s.36.
7.*Tenbîh,* s.113, I. 18-s.114, I.4.

en ileri gelen düşünürü olduğunu"[1] söyler. Ebû'l-Hayr el-Yahûdî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 1009) tarafından da Bağdat'ta Ebû Süleyman Muhammed b. Tâhir es-Sicistânî etrafında teşekkül eden filozoflar grubunun bir üyesi olarak zikredilir ve kendisine gönderme yapılır[2]. Fakat, Yahûdî literatüründe onun hakkında hiçbir zikir yoktur. Bundan başka, bizzat Saadia, yaratılış öğretisiyle ilgili olarak iki görüşü tartışır; onlardan birinin "onların halkından bazı kimselere"[3] ait olduğunun kendisine haber verildiğini, ötekinin ise "onların halkından kendisinin tanıdığı birisi"[4] tarafından benimsendiğini söyler. Bu görüşten ikisinin de herhangi yazılı bir eserde izine rastlanmaz. Aynı şekilde, Maimonides-'in *Delâletü'l-hâirîn* (*Guide of the Perplexed*)'inin birinci kısmının Arapça metninin Bodleian yazmasının sonuna doğru, bizzât Maimonides tarafından yazılmış olduğu hissini veren bir kenar notu vardır ki orada o ünlü Yahûdî ilâhiyatçı ve filozofları arasında bilinmeyen iki filozoftan söz eder; bunlardan birisi başka bir kaynakta da zikredilen Saadia'nın bir çağdaşı olarak teşhis edilmiştir, diğeri ise başka hiçbir yerde zikredilmez[5].

---

1.Munk'un bir el yazmasından alınmıştır, *Guide I*,71, s.337n.

2.Krş. Goldziher, *"Mélanges Judeo-arabe"*, REJ, 47: 4-46 (1903).

3.Emunot I, 3, ikinci Theory, s. 43, I. 17. Burada, Saadia tarafından gönderme yapılan "bazı şahıslar"dan biri herhalde İbn Ebî Saîd idi, ki o, Yahyâ b. Adî tarafından 952'de, Saadia'nın ölümünden on yıl sonra, alınan bir mektupta yaratılış problemine alâka gösterir, çünkü mektupta ele alınan problemlerden biri Aristo'nun âlemin ezelîliğine itirazdır ve o kesinlikle Saadia'nın, kendisinin ilk yaratılış teorisindeki ezelîliğe karşı ilk deliline tekabül eder. İbn Ebî Said, adı Saadia tarafından yazılan bir mektupta bahsedilen ve üyelerinden birinin Saadia ile yakın ilişki içinde bulunan bir ailenin himâyesinde bir kişi olarak tanıtılır, krş. S. Pines, *"A Tenth Century Philosophical Correspondence"*, PAASR, 24 (1995), s.103-136.

4.Emunot I, 3, altıncı Theory, s.57, I.2.

5.Krş. Munk, *Guide I*, s.462.

Bütün bunlardan şu neticeyi çıkarabiliriz: Kitaplar yazan ve kitapları bize kadar gelmiş bulunan nazarî ilâhiyâtçıların yanında kitap yazmayan yahut kitapları bize ulaşmayan başkaları da vardı. Yine biz o dönemin, bilinen ve bilinmeyen, bütün Yahûdî nazarî ilâhiyatçılarının Mütekellimûn diye anılmış oldukları neticesine varabiliriz. Mes'ûdî'nin bu terimi nasıl Bağdat'lı Yahûdî ilâhiyatçılarına tatbik ettiğini görmüş bulunuyoruz. İbn Hazm'ın da "Mütekellimûn" terimini Saadia, Muhammas, İbrahîm el-Bağdâdî ve Ebû Kesîr el-Taberî'ye uyguladığını görmekteyiz[1]. Bunun gibi, Arapça yazan Moses ibn Ezra da "en parlak mütekellimlerden, Saadia, Hai ve ötekilerden"[2] bahseder.

Şu halde, bize eserlerinin sayfalarından konuşan parlak Yahûdî mütekellimlerinin yanında İslâm Kelâmı dönemi boyunca Yahûdîler arasında ünü bilinmeyen sessiz bir kelâmcılar ordusunun bulunduğunu bildiğimize göre, bütün bu bilinmeyen Yahûdî kelâmcılarının, eserleri vasıtasıyla bilinenler gibi Yahûdîlik'te, İslâm'daki Mu'tezilîlik türünde bir Kelâm çeşidi sunup sunmadıklarını yahut onlar arasında Yahûdî Kelâmı'nın bu standart tipinden ayrılanların bulunup bulunmadığını da ortaya koymalıyız. Bundan başka, Maimonides'in filozoflar diye nitelediği İspanya'daki daha sonraki Yahûdî din düşünürlerinin, her ne kadar Doğu'nun daha önceki Yahûdî din düşünürlerinden ispatlama metotları bakımından ayrı olsalar da, İslâm'da Mu'tezilîler'le sünnîler arasında bir tartışma meselesi olan problemler hakkındaki görüşleri bakımından onlardan ayrılmadıklarını da bildiğimize göre, Saadia'dan Maimonides'in zamanına kadar, Arapça

1.*Fisal III*, s. 171, II. 23-24; krş. I. Friedländer, JQR, n.s., 1: 602, n. 5 (1910-1911).

2.Schreiner tarafından Polemik (s.602, n.5.)'de onun *Kitab el-Muhâdara ve'l-Muzâkere*'sinden iktibas edilmiştir.

konuşan Yahûdîler arasında, o dönemin Yahûdî din düşünürlerinin eserlerinde gördüğümüz ortak görüş örneklerinden sapan herhangi bir topluluğun ya da fertlerin bulunup bulunmadığını daha genel bir şekilde bilmemiz lâzım.

İslâm ülkelerinde yaşayan Yahûdîler arasında dîni aklîleştirme üzerinde genellikle görünen bu Mu'tezilî te'sîre karşılık, dînî aklîleştirmeye karşı çıkan Yahûdîler üzerinde bir İslâm sünnîliği te'sîrinin de mevcut olduğu zamanın literatüründen çıkarılabilir. Onuncu yüzyılın başlarında Yahûdîler arasında dînî aklîleştirme kendini gösterdiği vakit Saadia hayâlî "bir şahıs", bir Yahûdî yaratmak sûretiyle bu hareketin önüne geçmeye çalıştı; o, bu şahsın, "nazarî tartışmanın (spekülasyon) küfre götüreceği ve sapıklığa yol açacağı kanaatiyle böyle bir işle meşgul olmayı reddeden insanlar (*en-nâs*) bulunduğu"[1] gerekçesiyle, aklı dînî meselelere sokarak onları sorgulamanın uygun olduğu düşüncesine karşı çıkılmalıdır dediğini belirtmektedir. Saadia'nın cevabından anlaşılabileceği gibi, buradaki "insanlar" kelimesi müslümanları gösterir. Bundan dolayı, Saadia'nın burada yaptığı, sünnî müslümanların görüşünü ona karşı delil olarak iktibas etmek suretiyle dinin aklîleştirilmesi konusunda bir Yahûdî şüphesi uyandırmaktır. Cevabında Saadia, "böyle bir görüşün onların (yani, müslümanların) arasında yalnızca avam tarafından benimsendiğini"[2] söyler. Daha sonra Saadia, şâyet bu şahıs, Talmud'daki bir pasajdan dinin aklîleştirilmesine karşı bir mânî göstermeye çalışsaydı onun hatalı olduğu gösterilebilirdi diye ilâve eder. İşâret edileceği gibi, problemle ilgili müzâkeresinin tamamında Saadia, kendi zamanının Yahûdîler'i arasında dînin aklîleştirilmesine karşı fiilî muhâlefetin bulunduğunu aslâ söylemez. Onun bütün

---

1.Emunot, *Introduction 6,* s.20, II.18, 20-21.
2.*Age,* s.21, I.1.

yaptığı, müslümanlar arasında dînin aklîleştirilmesine itiraz eden kimseler bulunduğunu işiten ve böylece bazı rabbinik pasajlarda bu tür bir itiraz için destek bulmaya çalışan hayâlî bir Yahûdî karakter ihdas etmektir.

Ne var ki, bir asır sonra, belkide bazı Yahûdîler üzerinde dînî aklîleştirmenin te'sîrinin sonucu olarak biz Arapça konuşan Yahûdîler arasında ona karşı sünnî müslümanlar arasında işitilenlere benzer düşünceleri yansıtan samîmî bir muhâlefet bulmaktayız. Kendisi bir hekîm, mantıkçı ve dil âlimi olan İbrânîce gramer ve lügatların en önemlilerinden birinin Arapça'daki yazarı İbn Janah, "ebediyyen birçok kitaplar meydana getirmekten sakın" (Vaiz 12:12) mânâsına aldığı âyeti yorumlarken şöyle der: "Bu ikazla hakîm sadece, onlar hakkında araştırmalar yapan kimselerin iddialarına göre, onunla bir kimsenin yukarı ve aşağı âlemin mâhiyetini son derece mükemmel bir şekilde tetkîk edebileceği ilke ve unsurlar hakkında bir bilgiye götüren kitaplar üzerinde araştırma yapmakla meşgul olmayı yasaklar; çünkü o, hakkında gerçek doğruyu kimsenin bilemeyeceği bir mesele ve kimsenin ulaşamıyacağı bir hedeftir. Dahası, âyetin devamla "ve çok araştırma beden için yorgunluktur" dediği gibi, o, dini yaralar, imânı tahrip eder ve bir bedel ve tatmine ulaşmaksızın nefsi yorar. Buna göre, hakim, cümlesinde "herşey sıkıntı doludur: insan onları söyleyemiyor" (Vaiz 1:8) âyetine bir telmih yapar, yani onlar kavranılamaz oldukları için sıkıntıya sebep olan şeylerdir. Bu sebeple, hakîme göre doğru olan şey Tanrı'ya teslim olmak, Şeriat'ta emredilene itaat etmek ve boyun eğerek imâna yapışmaktır, sonunda dediği gibi: "İşin sonu şudur; her şey işitildi: Allah'tan kork ve O'nun emirlerini tut; çünkü insanın bütün vazifesi budur

(Vaiz, 12:13) ve idrakin üstünde olan doğruyu kendi haline bırak"[1].

Bununla birlikte, yine de bu muhâlefetin ne kadar ileri gittiğini bilmemiz gerekiyor. O sadece dînî inançların ispatlanması konusunda aklî metotların kullanılmasına mı karşı idi? Yoksa bazı aklîleştirilmiş inançların kendilerine de mi karşı idi? Dinin felsefî aklîleştirilmesine karşı çıkan bu Yahûdîler arasında, İslâm'daki sünnîler gibi, açıkça sıfatların gerçekliğini ve kaderi savunan yahut İslâm'daki bazı sünnîler gibi Allah'ın cismaniliğini de açıkça savunan kimselerin bulunup bulunmadığını bilhassa bilmemiz gerekiyor.

Bu üç meseleyi birer birer ele alıp inceleyelim.

Sıfatların gerçekliğine imân konusunda, böyle bir inancın kendiliğinden doğmasına sebep olabilecek birşey, gerçekte Kur'ân'da bulunmadığı gibi, Yahûdî Kutsal Kitâbı'nda da yoktur. O zamanın Yahûdîler'i arasında özel hâricî şart, yani, İslâm'da yapmış olduğu gibi onlar arasında sıfatlar akîdesinin doğmasına sebep olmuş olabilecek Hristiyanlığın te'sîri de bulunmamaktadır. Ayrıca, safdil dindar Yahûdîler'den bir kısmının sadece sünnî müslümanların akâidlerinin ikrârında onun beyân etmiş olmalarını işitmek sûretiyle böyle bir inancı kazanabilmiş olmalarını kabul etmek için bir sebep yoktur[2]. Hele kesin delil olmaksızın, Yahûdîler'in içindeki âlimlerden birkaçının sünnî Müslüman ilâhiyatçılarının delilleriyle —esas itibariyle savunmaya yönelik deliller— devamlı savunma ihtiyacında

---

1.*Kitâb el-Luma'*, nşr. J. Derenbourg, Chap. XXIV, s.267, II. 11-21; *Sefer ha-Rikmah,* nşr. M. Wilensky, chap. XXIV (XXV), s.282, II.9-16; krş. S. Munk, *"Notice sur Abou'l-Walid Merwan Ibn Djanah", Journal Asiatique,* 16: 45-46 (1850).

2.Krş., yani Wensinck'in *Muslim Creed*'inde Fıkh-ı Ekber (II) diye anılan akâid, s.188-189 (Arapça, s.6, I.1-s.9, I.2), ve Elder'in Taftâzânî'nin *Şerhu'l-akâid*'in tercümesi içindeki Nesefî Akâidi, s.49-58 (Arapça, s.69, I.2-s.77, I.9).

bulunan bir inancı kabul etmeye iknâ edilmiş olabileceklerini farzetmek için hiç sebep yoktur. Bundan dolayı, yayımlanmış eserlerinde, o dönemin Yahûdîliğinin sözcüleri hep bir ağızdan sıfatların gerçekliğini inkâr edince bu tür bir inancın Yahûdîlik'te hiçbir taraftar bulamadığına inanmak için sebebimiz var demektir.

Kader meselesi biraz daha farklıdır. Her ne kadar Yahûdî Kutsal Kitâbı insanın hür seçimi hakkındaki beyanında Kur'ân'dan daha açık ise de, yine de Kur'ân gibi, o da, Tanrı'nın kudretinin her şeyi kuşatıcılığına dair beyanında oldukça şiddetlidir. Hatta hür irâdeyle ilgili rabbinik beyanlar arasından biri vardır ki onda "seçme hürriyeti verilmiştir" ifâdesi "herşey önceden görülmüştür" cümlesiyle tahdît edilmiştir[1]. Bundan başka, rabbinik literatürde, hür irâde hakkında kesin beyanların çokluğuna rağmen, kaderi ifâde eder görünen bazı cümleler vardır, ki bunlardan biri, bizzât Maimonides tarafından tartışılmış olan, Tanrı'nın "filâncanın kızını filâncaya ve filâncanın malını filâncaya"[2] önceden tayin ettiğini söyleyen cümledir. Öyleyse, bu mesele konusunda, Arapça konuşan Yahûdîler hür irâde ve kader hakkında müslüman münâkaşalarından haberdar oldukları ve İslâm'da kadere inanan kimselerin hür irâdeyi kabul eder görünen Kur'ân âyetlerini nasıl yorumlamaya gayret ettiklerini gördüklerinde onlar arasında benzer bir kader görüşüne inanmaya başlayan bazı kimselerin bulunabileceğini farzetmek mâkul olacaktır. Bununla beraber, öyle görünüyor ki Maimonides öncesi kadere yahut kadere inanan kimselere karşı çıkan bütün Yahûdî filozofları arasında açıkça fikrini

1.M. Abot III, 15.

2.*Pesikta de-Rab Kahana,* nşr. Buber, s.11b-12a; *Genesis Rabbah* 68, 4. Krş. *Teshubot ha-Rambam* 159 (Kodes I, s.34c), 348 (nşr. Freimann, s.309). Keza, krş. *Shemonah Perakim* 8 (s.28, II.24 vd.).

söyleyen tek bir kimse yoktur, fakat az da olsa, onun karşı çıktığı kimseler Yahûdîdirler.

İslâm ülkelerinde yaşayan Yahûdîler arasında kader ve hür irâde problemi hakkında doğrudan bilgiyi Maimonides'in iki eserinde yer alan cümlelerinden çıkarmak mümkündür.

İbrânîce yazılmış Yahûdî Yasası, *Mishneh Torah*'ında, kutsal metinler ve rabbinik pasajlar temeli üzerinde, hür irâdeyle ilgili geleneksel Yahûdî görüşüne dair açıklaması esnasında Maimonides okuyuculardan "Yahûdî olmayanlar arasındaki câhiller (*tippeshim*) ve Yahûdîler arasındaki bilgisiz kimseler (*gelamim*) tarafından söylenenlere ehemmiyet vermemelerini ister. Bu kimselerin söylediği şey şudur: Kutsal Bir, ana rahmindeki teşekkülünün başlangıcında insanın mutlu (said) ya da bahtsız (şakî) olacağına karar verir"[1]. Onun burada kullandığı İbrânîce *tippeshim* kelimesini —ki harfi harfine "aptallar" demektir— ben "bilgisiz kişiler" anlamında ve Arapça *bulh* ve *câhilûn* yahut *cuhhâl* kelimelerine eşdeğer olarak aldım; fakat bu kelimeler onun tarafından *Moreh Nebukim*'inin özgün Arapçasında "cahiller" yâni yalnızca geleneğin peşinden giden, felsefe bilmeyen ve bu sebeple de ona karşı gelen kimseler anlamında kullanılmıştır[2]. Başka deyişle, *tippeshim* kelimesi burada onun ta-

1.*Mishneh Torah,* Teshubah V, 2.

2.Maimonides'in bu Arapça kelimeleri kullanışıyla krş. *Moreh* I, 32, s.47, I.13; I,50, s.75, I.2; I,59, s.96, I.11. Samuel Ibn Tibbon onları bütün bu yerlerde İbranice *peta'im* kelimesiyle tercüme eder, ki bu "basit kimseler" ve dahi "aptal kimseler" demektir. I,35, s.54, I.30'daki *bulh*'ü İbranice *sekalim* kelimesiyle karşılar ki o dahi "aptallar" ve "câhiller" demek olup onun tekili Ecclesiastes 1: 19 üzerine Targum'da *tippesh* olarak tercüme edilmiştir. Bu nedenle de astrolojiye dair risâlesinde Maimonides *tippeshim* terimini, felsefede derinleşmiş kimseler anlamındaki *hakamim* kelimesine zıt olarak felsefeyi bilmeyenler anlamında kullanır (Kobes II, s. 25a). Aynı şekilde, Judah Ibn Tibbon arapça *câhil* kelimesini *Hobot ha-Lebabot* ' 10, s.75, I.3'ünde İbranîce *kesil* ile karşılar ki, bu da "aptal"

rafından akılcı olmayan yahut akılcılığa karşı olan anlamında kullanılmıştır. Yahûdîler arasındaki *gelamim*'in çoğu ifâdesindeki *gelamim* kelimesine gelince, o, kesin olarak, Maimonides tarafından kendisinin *Abot* üzerine şerhindeki *golem* kelimesiyle ilgili açıklamasındaki anlamında kullanılmıştır ki bu da "eğitimsiz" ve "bilgisiz" kimse demektir. Böyle bir kimsenin bilgisizliği sebebiyle yanlış görüşler söyleyebileceğine işâret eden Maimonides onu şekil bakımından eksik, tamamlanmamış bir gemiye benzeterek açıklamasını sürdürür[1]. Bu sûretle, Muhtedi Obadiah'a cevabında da Maimonides, Agadik açıklamaları zâhirî anlamlarıyla alan bir Yahûdîyi "hakikat yolunu kavrayabilecek temyiz gücüne sahip bir bilge" kişinin muhâlifi olan biri olarak tanımlar[2]. Buna dayanarak, "Yahûdî olmayanlar arasındaki *tippeshim*" ifâdesiyle o İslâm'daki hâkim sünnî mezhebe, *"ehl-i sünnete"* gönderme yapmaktadır. Onlara göre hür irâdeyi inkâr etmek, kendilerinin hür irâde ilkesini savunan herkese karşı savundukları temel bir akîde idi. Bununla birlikte, "Yahûdîler arasındaki *gelamim*'in çoğu" ifâdesiyle o, açıkça hür irâdeye karşı çıkan herhangi bir Yahûdî grubuna gönderme yapmış değildir, çünkü biz, *Moreh Nebukim*'inde hür irâde "Allah'a şükür, dinimizin mensupları arasında hiçbir zaman karşı çıkılmayan temel bir ilkedir"[3] şeklinde Maimonides'in kendi tanıklığına sahibiz.

---

ve "bilgisiz" demektir. Bütün bunları, George Makdisi'nin "İbn Qudâma's Censure of Speculative Theology", s.28 (s.18, II.4-5, Arapça metin) neşrinde iktibas edilen Mu'tezilî İbn Akil'in cümlesiyle karşılaştırınız: "Ahmak, atalarınca büyülenmiş ve onların öğretisine körükörüne inanan kimsedir".

1.*Abot* V,7, üzerine şerh, onun *Mishneh Torah*'ında *golem* kelimesinin "sûret"in zıddı olarak teknik mânâda "madde"ye karşılık kullanışına bak. (*Yesode ha-Torah* IV, 8).

2.*Teshubot ha-Rambam* 159 (Kodes I, s.34c), 348 (nşr. Freimann, s.309).

3.*Moreh* III, 17, beşinci Teori, s.338, I.30.

"*Gelamim*'in çoğu"ndaki gönderme, ancak, açıkça hür irâdeyi inkâr etmeksizin ve dahası ona inanlara açıkça karşı çıkmaksızın basit düşünceli mü'minlerin karakteristik tutarsızlığıyla, Tanrı'nın kudretine, insanın fiilini içine alacak şekilde körce inanan eğitim görmemiş münferit Yahûdîler'e olabilir.

Böylece, Yahûdî olmayanlar arasında kadere îmânın hâkim olduğu Arapça konuşulan ülkelerde bile, her ne kadar Arapça konuşulan müslüman ülkelerdeki Arapça konuşan Yahûdîler arasındaki eğitim görmemiş kimselerin çoğu açıkça hür irâdeyi inkâr etmeksizin, Allah'ın kudretini insan fiillerini içine alacak kadar genişleten Yahûdî olmayan komşuları gibi konuşsalar da Yahûdîler arasında hür irâdeye açık muhalefet olmadığı açıktır.

Tanrı'nın cisim olmadığı meselesinin durumu da böyledir. Kur'ân'da olduğu gibi Yahûdî Kutsal Kitâbı'nda da, Tanrı'nın yaratıklardan herhangi birine benzetilmesine karşı doğrudan ta'limler var olduğu halde Tanrı daima teşbîhî (antropomor-fik) ifâdelerle tasvîr edilir. Aynı şekilde, İncil sonrası gelenek-sel Yahûdî literatüründe, rabbiler herhalde kendilerinin, kutsal metinlerdeki teşbîhin zâhiri mânâda alınmaması gerekir şeklindeki ilkelerine uyarak ve yine herhalde zâhirî anlamına alınmayacağını umarak, Tanrı'yı teşbîhî ifâdelerle tasvîr etmeyi kendileri için câiz gördüler. Bu durumda da, Arapça konuşan Yahûdîler, Tanrı'nın cisimliliği ve cisimsizliği problemi hakkında müslümanların münâkaşalarıyla tanıştıklarında ve İslâm'da Tanrı'nın cisim olduğuna inanan kimselerin, Tanrı'nın öteki varlıklara benzetilmesini yasaklayan Kur'ân âyetlerini nasıl yorumladıklarının kokusunu aldıklarında, onlar arasında Tanrı'nın cisimliliğine dâir benzer bir görüşe inanmaya başlayan bazı kimseler olabileceğini farzetmek ma'kul olacaktır. Fakat,

gerçekten bu tür inananların olup olmadığı ve onların kimler olduğu incelenmesi gereken bir konudur.

Şu halde bu meseleyle bir ilişkisi olabilecek bazı pasajları inceleyip tahlil edelim.

Bu konuda en umut verici pasaj Saadia'nın, 933 yılında Bağdat'ta yazılmış olan *Emunot ve-De'ot*'unda görülebilir. Bu eserin girişinde, Saadia eserinin, hem kendisinin "hemcinslerim, akıllı varlıklar cinsi" olarak işaret ettiği Yahûdî olmayanlar hem de "bizim halkımız, İsrail oğulları"[1] diye işâret ettiği Yahûdîler'in faydalanması için yazılmış olduğunu belirttikten sonra, herhalde kitâbın okuyucuları olarak tasavvur ettiği, aralarında Yahûdî ve Yahûdî olmayanların da bulunduğu üç sınıf insan sayar: Birincisi, "imânları saf ve akîdeleri sağlam olmayan bir çok inanan"; ikincisi, "kendileri hatada oldukları halde, inançsızlıklarıyla övünen ve hakîkat sahibi insanlara tepeden bakan çok sayıda inkârcı"; üçüncüsü, "sanki şüphe denizlerinde batmış ve karışıklık dalgalarınca ezilmiş insanlar"[2].

Saadia'nın öngördüğü bu üç okuyucu tipinden sadece birincisinin Allah'ın cisimliğine inanan kimseler kapsamına alındığı sonucu çıkarılabilir, ve gerçekte bu okuyucu tipiyle ilgili uzun bir pasaj vardır. Bundan dolayı, bizim, bu pasajın, Yahûdîler arasında böyle inananlara herhangi bir işâret ihtiva edip etmediğini açığa çıkarmamız gerekecektir. İmdi, söz konusu pasaj Allah'ın cisimliğine inanan bu kimselerin ikili bir bölümlemesiyle başlar: (1) "Hayallerinde Tanrı'yı bir cisim olarak tasvîr edebileceklerine inananlar" ve (2) "açık ve kesin bir şekilde O'na cisimlik sıfatı atfetmeksizin, yine de Tanrı hakkında nicelik yahut nitelik, yer yahut zaman, ya da bu tür başka sıfatlar (kategoriler) iddia eden kimseler; bununla be-

1.Emunot, *Introduction* 2, s.4, II.15-16; krş. Kaufmann, *Attributenlehre*, s. 150; Malter, *Saadia*, s.200, dipnot 470.

2.*Age*, s.4, II.15-20.

raber, onlar bu iddialarını ortaya koyarlarken hakikaten O'nun varlığının cismânîliği üzerinde ısrar ederler, çünkü bu tür sıfatlar (characteristikler) ancak cisme aittir"[1]. Daha sonra Saadia, Hristiyan Teslîsçileri'nden iki sınıfı, yani "onlar arasındaki sıradan insanı" ve "onların eliti"ni zikretmek ve yine dolaylı olarak Müslüman Sıfatçılar arasında Mücessime'den benzer iki sınıfa işâret etmek sûretiyle Tanrı'nın cisimliğine inanan bu iki sınıfı tarif eder[2]. Onun tarafından Yahûdîler arasında Tanrı'nın cisimliğine aynı şekilde inanan kimselere gönderme yapılmamıştır. Elbette, Saadia zamanında en büyük teşbîhçi eser *Shi'ur Komah* mevcut idi ve onu hem Karaî hem de müslüman yazarlar Tanrı'nın cisimliliğine dair Yahûdî inancının kanıtı olarak görüyorlardı[3]. Fakat bu eser Tanrı'nın cisimliliğini anlatmaz; o sadece, Tanrı'yı, daha az derecede de olsa, Kitâb-ı Mukaddes (Bible) ve Talmud'da yer alan bazı pasajlarda da görülebilenlere benzer cismânî terimlerle tasvîr eder, ve Saadia'nın artık bugün mevcut olmayan bir eser yazmış olduğu haber verilir, ki bu eserinde Saadia, şâyet o eser *(Shi'ur Komah)* gerçekten Rabbi Ishmael'in telifi ise ve de daha dikkatli olması gerekmeyen sorumsuz bir kimsenin değilse, o takdirde eserdeki Tan-rı'yla ilgili cismânî tasvîrlerin, Yahûdî geleneğine göre, kutsal metinlerdeki benzer cismani Tanrı tasvîrlerinin mecâzî -olarak yorumlandığı gibi aynı şekilde mecâzî olarak yorumlanması gerekeceğini savunur[4]. Bu suretle, Saadia'ya göre, sorumlu bir yetkili yazarın herhangi bir eserinde sırf antropomorfik Tanrı tasvîrleri kullanılması Tanrı'nın cisimliliğine inanma ve hele bu tür inancın savunması olarak hiç anlaşılmamalıdır.

---

1.*Age,* II, Exordium, s.76, I.19-s.77, I.2.
2.*Age,* II, s.86, II. 5,7.
3.*Fisal* I, s.221, I.2.
4.*Perush Sefer Yesirah* by Judah b. Barzillai, s.20-21.

Bununla birlikte, onbirinci yüzyılın ikinci yarısında Saragossa'da yazılan *Hobot ha-Lebabot* adlı eserinde Bahya, Yahûdîler arasında, kutsal metinlerdeki teşbîh ve tecsîmlerin mecaz oluşunu kavrayamayışı sebebiyle bilmeyerek cismânî bir Tanrı anlayışı tasvîr eden dindar bir adam tipine işâret eder. Fakat, bu tip dindar mü'min onun tarafından "bilgisiz ve ahmak" (Arapça *câhil, gabî*; İbrânîce *ha-kesil ha-peti*) olarak nitelenir; bilgisizliği ancak öğrenme kabiliyetinin yokluğundan kaynaklanıyorsa bağışlanabilir; fakat o, şâyet öğrenme ve daha iyi bilme kabiliyetine sahip olduğu halde bunu yapmayı reddediyorsa yanlış inancından dolayı sorumlu tutulmalıdır[1]. Bununla Bahya'nın oldukça açık bir şekilde demek istediği şudur; öğrenim görmemiş, felsefe tahsili yapmayıp sadece Yahûdîlik'le ilgili öğrenim görmüş bir kimse Tanrı'nın cisimliliğine inanabilir.

Aynı şekilde Abraham ibn Daud, 1168 yılında Toledo-'da ortaya çıkan *Emunah Ramah*'ında şunu söylemektedir: "Genel Tanrı anlayışına uyma alışkanlığı olan halkın (*he-hamon*) inancı, Tanrı'nın bir cisim olduğudur, çünkü onlar cismi olmayan bir şeyin varlığının da olmadığını düşünürler. Onların [Kutsal Kitap'tan yapılan iktibaslarla] azarlandıklarında, ataların ve rabbilerin öğretileri vasıtasıyla intikal eden anlayışa uygun şekilde inanmaları bunun tek istisnasıdır. Fakat yine de, eğer onlara felsefe rehberlik yapmazsa, her zaman onların zihninde kuşkular ve karışık düşünceler kıpırdayacaktır, ve işte Kutsal Kitâb'ın dediği bunlar gibiler hakındadır: Mademki bu kavim bana yaklaşıyor, ve ağızları ile beni yüceltiyorlar, fakat kalplerini benden uzaklaştırmışlardır" (İşaya, 29:13)[2]. Gene, burada da anlatılmak istenen, filozof olmayan, sıradan bir Yahûdînin, her ne kadar Tanrı'nın cisimliliğini açıkça ikrar etmese de Onun Tanrı'yı gayri cismânî olarak kavrayamıyacağıdır.

---

1.*Hobot* I, 10, s.74, I.17-s.75, I.5.
2.*Emunah Ramah* II, I, s.47.

On iki yıl sonra, Maimonides, 1180'de kaleme aldığı *Mishneh Torah*'ında Tanrı'nın cisimliliği konusunda iki hususu tesbit etmeye çabalar. Birincisi, Kutsal Kitâb'ın Tanrı ile öteki varlıklar arasındaki herhangi bir benzerliği reddetmesini (İşaya, 40:25) yine Kutsal Kitâb'ın, Tanrı'nın birliği akîdesine (Tesniye, 6:4) tatbik ederek o, ancak tek Tanrı bulunduğu zarûrî inancının bu tek Tanrı'nın cisim olmadığı inancını da içermesi gerektiğini açıklar[1]. İkincisi, putperest (idolater) bir sapıktır[2], şeklindeki Talmud cümlesini zihninde tutarak ve "idolater" teriminin müşriği de tazammun ettiğini kabul edip, tek Tanrı'ya inanmak bu tek Tanrı'nın cisim olmadığı inancını da içermesi gerekir, şeklindeki kendi görüşüne de bağlı kalarak Maimonides şunu ilan eder: "Tanrı tektir fakat o cisimdir ve şekli (figure) vardır diyen bir kimse" sapıktır[3].

Lâkin, hür irâde tartışmasında, Maimonides'in, Tanrı'nın her şeyi önceden belirlediğini söyleyen câhil Yahûdîler'e gönderme yaparken Tanrı'nın cisimliliğiyle ilgili tartışmasında Tanrı'nın cismi olduğunu söyleyen cahil Yahûdîler'e hiçbir gönderme yapmaması gözden kaçmayacaktır. Bu, şüphesiz, câhil de olsa ve gayrî cismânî herhangi bir şeyin varlığını kavramaktan âciz de olsa, hiçbir Yahûdînin açıkça Tanrı'nın cisim olduğunu iddia etme cüreti göstermemesinden ötürüdür.

Bütün bunlardan şu neticeyi çıkarabilirz, *Mishneh Torah*'ın yazıldığı zamanda Arapça konuşan Yahudiler arasında Tanrı'nın cisimliliğini açıkça savunan hiçbir kimse yoktu ve hatta, cisim olmayan varlık fikri inceliğini kavramış olması mümkün olmayan ve keza kutsal metinlerdeki teşbîhlerin mecâzî yorumlarını da açıklamak yahut anlamaktan bile âciz bulunan halk bile, Tanrı'nın cisimliliğine inancı açıkça ifâde etmeye kalkışmamıştır.

---

1.*Mishneh Torah, Yesode ha-Torah* I, 8.
2.*Abodah Zarah* 26b; krş. *Yesode ha-Torah* I, 6.
3.*Mishneh Torah, Teshubah* III,7.

Birkaç yıl sonra, 1185-1190 yılları arasında kaleme alınan[1] *Moreh Nebukim*'inde Maimonides, "Sûretimizde, bize benzer insan yapalım"[2] (Tekvîn, 1:26) âyetindeki "form" (*sûret*) kelimesinin zâhirî manasıyla anlaşılabileceğini düşünmeleri sebebiyle Tanrı'nın insan sûretinde, yani insan şeklinde ve biçiminde olduğuna inanan bir topluluğa işâret ederek, onların Tanrı'yı "kendi şekil ve biçimlerine benzer yüzü ve eli bulunan bir cisim olarak tasavvur etmemiş olmaları halinde O'nu yokluk durumuna sokabileceklerini savunur. Bununla beraber, onların zihninde Tanrı, en büyük en yüce (cisim)dir ve keza O'nun maddesi et ve kan değildir"[3]. *"Sûret"* (ibranice, *selem*) kelimesinin nasıl antropomorfik mânâda anlaşılamayacağını açıkladıktan sonra Maimonides devamla yine "benzerlik" (ibranice, *demut,* arapça *şibh*) kelimesinin de antropomorfik olarak anlaşılamayacağını açıklar.

Kimlerdir bu "topluluk?"

Bu soruyu cevaplamamızda bize yardımcı olacak bazı metinleri buraya alabiliriz.

İbranice Kitâb-ı Mukaddes'in antropomorfik bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu gösterme teşebbüsünde İbn Hazm, Tekvîn, 1:26 âyetini iktibas eder, ki onun kullandığı Arapça bu âyet şöyle yazılır: "Bizim sûretimizde, bizim benzeyişimizde Âdemoğulları yapalım". Bu âyeti tefsir ederken İbn Hazm şöyle demektedir, eğer yalnızca "bizim sûretimizde" ibâresi kullanılmış olsaydı, onu mecâzî olarak yorumlamak mâzur görülebilirdi. Fakat, hemen ondan sonra gelen "bizim benzeyişimizde" ibâresi "yorumlara engel olur, çıkış yollarını kapatır, yolları keser, ve zorunlu olarak kaçınılmaz bir şekilde bu ibareden Âdem'in Tanrı'ya benzeyiş

---

1.Z. Diesendruck tarafından tesis edilen 1185 tarihli *Iggerot ha-Rambam* I, s.2 neşrindeki D. H. Baneth'in yorumuna bakınız.

2.Burada, Maimonides'in gönderme yaptığı kişiler tarafından kullanılan Pentateuch'un arapça tercümesinde, Tekvîn 1:26'daki İbrânîce *selem* lafzının *sûret* olarak tercüme edildiğini kabul edebiliriz, çünkü o, Saadia tarafından da öyle tercüme edilmiştir.

3.*Moreh* I, I, s.14, II. 5-11.

sıfatı anlaşılması gerekir. Ne varki, zeki kimselerce bunun saçmalığı hemen anlaşılır, çünkü *şibh* ve *misl* aynı şeydir [yani, benzeyişdir], ve Allah *şibhi* ve *misli* [yani, benzeri] olmaktan uzaktır"[1]. İbn Hazm'ın bizi götürmek istediği netice şudur; mademki "benzeyiş = *şibh*" kelimesi mecâz olarak alınamaz, öyleyse "*sûret*" kelimesi de mecâz olarak anlaşılmamalıdır. Kitâb-ı Mukaddes'in antropomorfizmini kanıtlama gayretinin ortasında onun, "sûretimizde" ibâresinin tek başına mecâzî olarak yorumlanabileceğini kabul eden kendi anlayışından vazgeçmesinin sebebi, Arapça yazan Yahûdî müellif, Saadia ile Kirkisânî'nin eserlerinde bulunabilir; bunlardan ilki, Tekvîn, 1: 27'deki —ki o Tekvîn 1:26'nın sâdece bir tekrarıdır— *selem* lâfziyle ilgili tefsirinde; ikincisi ise hem Tekvîn 1:26, hem de 1:27'deki *selem* lafzıyla ilgili tefsirinde bu lâfzı mecaz olarak yorumlarlar[2]. İbn Hazm'ın, Tekvîn 1:26'daki *şibh* lafzının *misl* lafzıyla eşanlamlı olması sebebiyle mecaz olarak alınamayacağı fakat zâhirî mânâda anlaşılması gerektiği şeklindeki kesin tutumu, hiç şüphesiz onun Kur'ân'ın "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" (42:9) âyetinin Tekvîn 1:26'yı hedef almış olmasına inancından kaynaklanmaktadır.

Şu halde, şimdi biz burada; iki Yahûdî müellifin Tekvîn 1:26 ve 1:27'deki *sûret* (İbranice, *selem*) lâfzını yorumlama teşebbüsünü reddeden ve onların aksine, Tekvîn 1:26'daki *şibh* (ibranice, *demut*) lafzı gibi, aynı âyetteki *sûret* lâfzının da

---

1.İbn Hazm, *Fisal* I, s. 117, I. 21-s.118, I.4.

2.Saadia, *Emunot* II, g, s.94, II.14-18: "şereflendirme yoluyla (alâ tarîkı't-teşrîf)", o bunun manâsını açıklamak üzere devamla şöyle der: Her ne kadar bütün sûretler Tanrı tarafından yaratılmışsa da "O, tahsis yoluyla, 'bu Benim sûretimdir' diyerek onlardan birini şerefli kıldı". Kırkisânî, *Anwâr* II, 28,12, s.176, II.7-8 (nşr. Leon Nemoy)'da: "tahsîs ve teşrif yoluyla" derken, İbn Hazm, *Fisal I,* s.117, I.24-s.118, I.1'de şöyle yazar: "Bir kimsenin bir maymun hakkında, çirkin birşey hakkında ve dahi güzel birşey hakkında konuşması gibi, bu Allah'ın sûretidir, yani bu Allah'ın tasvîridir ve Onun kudreti ve yaratması sebebiyle sadece Ona ait olan sıfattır".

zâhîrî mânâsıyla anlaşılması gerektiğinde ısrar eden bir Müslümanla karşı karşıya bulunuyoruz.

Bundan başka, daha önce işaret edildiği gibi Tekvîn, 1:26'nın sadece bir tekrarı olan Tekvîn 1:27'deki *selem* lafzının bazı Müslümanlarca antropomorfik bir mânâda anlaşılmış olduğunun görülebileceği pasajlar vardır.

Şehristânî, aralarında Hişâmiyye'nin de bulunduğu Şiîler'-den bir kaç alt grubun ve yine Sıfâtıyye —ki bununla sünnî bir grup kastedilir— arasında müşebbihenin "Tanrı'nın insanların sûreti gibi bir sûreti bulunduğuna" inandıklarını haber verir ve onların bu inancının Hz. Muhammed'e atfedilen bir cümleye dayandığını ilâve eder. Bu cümlenin iki türlü okunuşu vardır: (1) "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı"; (2) "Allah Âdem'i Rahmân'ın sûretinde yarattı"[1]. Sıfâtiyye arasındaki adı verilmeyen bu teşbîhcilerden biri Dâvûd el-Cevârî ile aynı kişi olabilir, Şehristânî'nin *Milel*'inde "Tanrı cisimdir ve ettir ve kandır, onun uzuvları vardır", diyerek ondan alıntı yapılır; Hz. Muhammed'e atfedilen "Allah Âdem'i Rahmân'ın sûretinde yarattı" cümlesi ise zâhirî mânâsıyla anlaşılır[2]. Şimdi, Hz. Muhammed'e atfedilen cümle her iki okunuşuyla da Kur'ân'da bulunmaz. Bununla berâber, o, her iki okunuşuyla Tekvîn 1:27'ye kadar geri götürülebilir. İngilizcede, Tekvîn'deki bu âyet şöyle yazılır: "And God created man (*ha-adam*) in His image (*selem*), in the image of God created He him". Biz bu âyetin ilk müslümanlar arasında, son üç kelimesi eksik olarak —ki bunlar Arapça'da bir tek kelime olabilirdi— ağızdan ağıza Arapça yazılışıyla "ve Allah Âdem'i kendi sûretinde, Rahmân'-ın sûretinde yarattı" şeklinde dolaştığını tahmin edebiliriz. Böylece de Saadia'nın Arapça Pentateuch tercümesinde âyetin ilk kısmı "ve Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" diye yazılır. Âyetin ikinci kısmındaki "Tanrı" yerine "Rahmân"ın kullanılmasına gelince, müslümanların Kur'ân dilini kullanmış

1.*Nihâye*, s.103, 1.11-s.104, 1.4.
2.*Milel*, s.77, II.5-18.

olmaları oldukça tabiî idi. Öyleyse biz ağızdan ağıza dolaşımında bu âyetin şu şekilde iki parçaya bölünmüş olduğunu tahmin edebiliriz: (1) "Tanrı Âdem'i kendi sûretinde yarattı"; (2) "Tanrı Âdem'i Rahmân'ın sûretinde yarattı". Her iki parça da Hz. Muhammed'e isnâd edilmiştir.

Hadîs olarak Hz. Muhammed'e atfedilen bu cümlenin okunuşlarından biri üzerinde açıklama yaparken Gazâlî şöyle der: "Eğer Hz. Peygamber'in 'Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı' sözündeki [sûret lafzıyla] baş-gözüyle algılanan dış sûreti anlarsan mutlak bir teşbîhçi olursun, nitekim 'Her yönüyle Yahûdî ol, yoksa Tevrat'la oynama' denmiştir; fakat eğer, baş-gözüyle (*ebsâr*) değil de iç gözle (*besâir*) algılanan iç sûreti anlarsan o takdirde sen her bakımdan teşbîhten kendini uzak tutan ve Tanrı'yı takdîs eden bir insan -evet, doğru yolda yürüyen kâmil bir insan- olursun, çünkü sen mukaddes Tuvâ Vâdisi'ndesin"[1]. Tevrat'la oynama ihtarıyla birlikte bu darbı meselin zikredilmesiyle bana göre, Hz. Muhammed'in cümlesini antropomorfik bir şekilde anlayan kimselerin, Tekvîn 1:27'deki ona tekabül eden cümleyi antropomorfik bir şekilde anlayan Yahûdîler'e benzeyeceği anlatılmak istenir, bu suretle, İbn Hazm'ınki gibi bir iddianın düşündürdüğü yahut İbn Hazm'ın gerçek iddiası, Tekvîn'de anlatıldığı şekliyle Âdem'in yaratılışı hikâyesindeki "Tanrı'nın sûreti"nin Yahûdîler tarafından antropomorfik bir mânâda anlaşılmış olduğudur.

Sonuç olarak, Hişâmiyye'den bahsederken onların, Âdem'in yaratılışındaki "Tanrı'nın sûreti"ni antropormofik olarak anladıklarını bildiren Şehristânî, Hişâm'ın da "Tanrı cüz'leri ve hacmi olan bir cisimdir, fakat O hiç bir yaratılmışa benzemez ve hiçbir yaratık da Ona benzemez" dediğini haber verir[2], ki bu görüş Eş'arî tarafından dile getirilen "Tanrı

---

1.*İhyâ'*, XXXV: *Kitabü't-Tevhîd ve't-Tevekkül*, IV, s.245, II.26-29 (Kahire neşri, 1358/1939).
2.*Milel*, s. 141, II.7-8.

öteki cisimlere benzemeyen bir cisimdir"[1] görüşüyle aynıdır. Bunun gibi, yine kendisinden söz ederken onun Âdem'in yaratılışındaki "Tanrı'nın sûreti"ni antropomorfik olarak anladığını bildiren Şehristânî, el-Cevârî'nin de "Tanrı öteki cisimlere benzemeyen bir cisim, ötekilere benzemeyen et ve ötekilere benzemeyen kandır"[2] dediğini haber verir.

Bu pasajlardan biz, İbn Hazm'ın doğrudan Gazâlî'nin ise dolaylı olarak Tekvîn 1:26 ve 1:27'deki *selem (sûret)* lâfzıyla antropomorfik bir mânâ anlaşılmasının kasdedilmiş olduğunu iddia ettikleri neticesine varabiliriz, ki İbn Hazm bu iddiayı Tekvîn 1:26'daki *demut (şibh)* lâfzı hakkında da yapar. Ayrıca, Tekvîn 1:27'ye dayanan bir cümle Hz. Muhammed'e isnâd edildiği vakit de bazı müslümanlar ondaki *sûret,* İbrânîce selem, lafzını antropomorfik bir mânâda anladılar. Netice olarak, Tekvîn 1:26 ve 1:27'deki "sûret" lâfzını antropomorfik mânâda anlayan müslümanlar bu âyetlerden birinin kelimelerinde değişiklik yaparak kendi antropomorfik Tanrı anlayışlarını formüle ettiler: "Tanrı öteki cisimlere benzemeyen bir cisim, öteki etlere benzemeyen et, öteki kanlara benzemeyen kandır".

Bütün bunların ışığında, Maimonides, Tekvîn 1:26'daki Âdem'in yaratılış hikâyesindeki *"sûret"* lâfzının antropomorfik olarak anlaşılması gerektiğini düşünen kimselere gönderme yaptığında, gönderme yapılan topluluk müslümanlardır; yine o, bu topluluk Tanrı'nın "en büyük ve en hacimli cisim olduğunu ve dahi Onun maddesinin kan ve et olmadığını" kabul etti dediğinde yapılan gönderme, Âdem'in yaratılış hikâyesindeki "sûret" lâfzını antropomorfik olarak anlayan o müslümanlar tarafından yapılan kabûledir; ve o *demut (=şibh)* lâfzının da antropomorfik olarak anlaşılamıyacağına dari delil ileri sürerken bu delil İbn Hazm'a yöneltilmiştir. Tekvîn 1:26'yı antropomorfik bir şekilde yorumlayan hiçbir topluluk Yahûdî kaynaklarına kadar ge-

1.*Makâlât,* s.33, II.10-11; s.208, I.1.
2.*Milel,* s.77, I.9.

riye götürülemez. Ayrıca, Tekvîn 1:26'nın böyle bir yorumunun ona bazı Yahûdîler tarafından sözlü olarak iletilmiş yahut ona bazı Yahûdîler adına haber verilmiş olduğunu da varsayamayız, çünkü Maimonides kendisine sözlü olarak iletilmiş olan bir şeyi ele aldığında genellikle onu öylece söyler[1].

Bununla birlikte, Yahûdîler arasında açıkça Tanrı'nın cisim olmadığından ya şüphe eden yahut inkâr eden bazı kimselere onun *Ma'mar Tehiyyat ha-Metim*'inde gönderme bulunur, ki bu eser yaklaşık 1190'da, kendisinin *Mishneh Torah*'ıyla ilgili bazı tenkitlere cevap olarak kaleme alınmıştır. Söz konusu pasaj şöyledir: "Bir Yahûdî âlimi kabul edilen ve, geleneksel şeriat yoluna âşina olan ve iddia ettiğine göre, gençliğinden itibaren şeriat hakkında tartışmalara katılmış, ve buna rağmen, Kutsal Kitâb'ın, bazı âyetlerinde zikredildiği gibi, Tanrı'nın gözü, eli, ayağı ve bağırsakları bulunan bir cisim olup olmadığı konusunda şüphe içinde olan bir kimseyle karşılaştık. Dahası, bazı ülkelerin halkı arasından benim karşılaştığım daha başkaları, kesin bir şekilde Tanrı'nın cisim olduğuna hükmettiler ve bu görüşte olmayan birini, sapıklar hakkındaki çeşitli İbrânîce tabirleri ona tatbik ederek kâfir ilân ettiler, ve hahamların antropomorfik pasajlarını zâhirî mânâlarıyla aldılar. Karşılaşmadığım insanlar hakkında da benzer şeyler işittim"[2].

Bu pasajda, "bazı ülkelerin halkı arasından daha başkaları" kendisiyle karşılaştırıldıkları Tanrı'nın cisimsizliği konusundaki bu kararsız muhâlif, kuşku yok ki, Mısır'daki başka bir kentten Fustat'ta onu ziyaret eden Maimonides'in bir vatandaşı idi. Böyle bir görüşün, geleneksel Yahûdî şeriatında üstat olarak ün yapmış biri tarafından benimsenmiş olmasına Maimonides'in şaşırması, onun, bu kimsenin bazı hâricî tesirlere kurban gitmiş olduğundan kuşku duyduğunu gösterir. Aynı şekilde biz, bu pasajdaki cisimsizliğin öteki muhaliflerinin de, her ne kadar o zamana kadar Maimonide-

1.Bak. *Moreh I,* 2.
2.*Ma'amar Tehiyyat ha Metim* (Kodes II, s.8a; nşr. Finkel, 3-4).

s'e karşı bütün muhâlefetin İslâm ülkelerindeki Yahûdîler'den gelmiş olmasından başka bu varsayımı destekleyen birşey yoksa da, müslüman ülkelerden gelen Yahûdîler olduklarını varsayabiliriz. "Bazı ülkelerin halkı arasından daha başkaları"yla o kesinlikle, Samuel İbn Tibbon'a yazdığı mektubunda kendilerinden övgüyle söz ettiği ziyâretçileri kasdetmiş olamaz[1]. İslâm ülkelerindeki Yahûdîler'in, dînî meselelerde İslâm'ın etkisine tamamen kayıtsız olmadıkları, bizzat Maimonides tarafından İskenderiye'li Haham Phinehas b. Mesullam'a hitaben verilen bir cevaptan çıkarılabilir[2].

Bununla beraber, *Mishneh Torah*'ında Maimonides'in cismânî haşr ile ilgili ihmaline, ve yine onun âhiretteki ebedî hayatı gayri cismânî olarak tasvîr etmesine karşı yapılan muhâlefet açıkça yazıda göründüğü halde[3], onun Tanrı'nın cisimliliğini inkârına karşı muhalefetin hemen hemen sadece sözlü olarak yapıldığına işâret edilmelidir. Maimonides buna sadece şöyle diyerek işâret eder: "bazı kimseler düşündü" yahut "şüphe içinde olan bir kimse ile karşılaşmıştım" yahut "karşılaştığım başka kimseler kesin olarak ... sonucuna varmışlardı". Açıkça hiçbir kimse ve kesinlikle hiçbir statü sahibi insan açık bir şekilde Tanrı'nın cisim olmadığı inancına yazıyla muhâlefet etmeye ve hele Tanrı"nın cisimliliğine inanmayı savunmaya yahut hattâ göz yummaya kalkışmamıştır.

Açıkça yazarak Tanrı'nın cisim olmadığı inancına muhalefet etmeye ve Onun cisimliliğine inanmayı doğrudan savunmaya olmasa da müsâmaha ile karşılamaya cüret eden ilk statü sahibi kişi Posquières'li Rabbi Abraham ben David idi. Maimonides'in *Mishneh Torah*'ına —hakkında 1193'den sonra hücumların ortaya çıktığı eser—[4] yönelttiği öfkeli hü-

1.*Iggerot ha-Rambam* (Kodes II, s.27a). Bu mektup 1199'da yazılmıştır.
2.*Teshubot ha-Rambam* 140 (Kodes I, s.25b).
3.*Ma'amar Tehiyyat ha-Metim* (Kodes II, s.8b,8d; nşr. Finkel, 10,16,17.
4.Krş. H. Gross, *"R. Abraham b. David aus Posquières"*, MGWJ, 23:20 ve dipnot 2 (1874).

cumlarında, Maimonides'in "Tanrı tektir fakat cisimdir ve şekli vardır" diyen bir kimseyi kendisinin sapıklar listesine dahil etmesini yorumlayarak Abraham ben David şöyle haykırır: "Kendisinden daha büyük ve daha üstün bir çok insan, onun Kitâb-ı Mukaddes'in âyetlerinde görmüş olduklarıyla uygunluk halinde olması sebebiyle ve dahası da Agadaların akılları hayrette bırakan kelimelerinde görmüş oldukları şeyler nedeniyle bu tür bir Tanrı anlayışına *(mahashabah)* uyduğu halde o niçin böyle bir kişiye sapık (heretic) diyor?"[1]

Öyle tahmin ediyorum ki, eğer Posquières'li haham, açıkça Tanrı'nın cisimliliğine inanmayı ikrar eden bir kimseyi isimlendirmeye çağrılsaydı cümlesini kurmada zorluk çekecekti. Ve şâyet biz, benim "bu tür bir Tanrı anlayışına uydular" diye çevirdiğim ifâdenin onun tarafından Yahûdîlik'te Tanrı'nın cisim olduğunu açıkça söyleyen asla hiçbir kimse bulunmadığı halde, yine de Maimonides gibi filozof olmayan, Tanrı'yı ancak zihinlerinde cismâni bir varlık olarak kavrayabilecek birçok insanın bulunduğunu imâ etmek maksadıyla bilerek kullanılmış olduğunu farzedersek, o takdirde onun, Maimonides'in sapıklığı, gerçekte öyle söylemeksizin sadece Tanrı'nın cisim olarak kavranmasına bağladığını kabul etmesi için ne gibi bir sebebi vardı? Maimonides "diyen bir kimse" ifâdesini kullanmadı mı? Gerçekte, daha önce belirtildiği üzere, Maimonides'in tarif ettiği gibi, cisimliliği olmayan bir şeyin varlığını idrak etmekten âciz bir kimse tarafından Tanrı'nın cismânî bir varlık olarak telâkkî edilmesini o sapıklık olarak değerlendirmez[2].

---

1.*Hassagot on Mishneh Torah:* Madda', Teshubah III, 7. Bence, *hameshabbetot* terimi burada Rabad tarafından, Judah İbn Tibbon'un Saadia'nın İbranîce tercümesindeki *shibbushim* teriminin kullanılışıyla ilgili analojiden sonra kullanılmıştır, yani zihni karıştıran ve şüphe ve şaşkınlık doğuran anlamında, krş. *Emunot ve De'ot,* Hakdamah 2 ve 3; IV,6. Bundan dolayı benim tercümem: "akılları hayrette bırakan".

2.Benim *"Maimonides on the Unity and Incorporeality of God",* JQR, n. s.56,112-136 (1965) yazımla karşılaştırınız.

Ve eğer, "kendisinden daha büyük ve daha üstün birçok kimse" ifâdesiyle hahamın, Kitâb-ı Mukaddes örneğini ve Talmud Agadaları'nı takip ederek Tanrı hakkında antropomorfik tasvîrler kullanmada tereddüt etmeyen ve kendisince de bilinen bazı Talmud sonrası müellifler ile âyinler kitâbı âlimlerine (liturgists) gönderme yaptığı aklımıza gelirse, o takdirde onun, bu tür tasvîrlerin Tanrı'nın cisimliliğine inanışın bir alâmeti olduklarını kabul etmek için nasıl bir sebebi vardı? Niçin o, bu müellif ve âyin âlimlerinin (liturgist) Kitâb-ı Mukaddes'in teşbîhlerini ve Talmud Agadaları'nı mecâzî bir şekilde yorumlamaları sebebiyle bizzât kendilerinin de Tanrı'yı mecâzî bir anlamda antropomorfik olarak tasvîr ettiklerini kabul etmedi? Saadia, şüphesiz onca da bilinen bir eserde zikredildiği gibi *Shi'ur Komah*'daki gibi Talmud'daki teşbîhlerin, hatta Kitâb-ı Mukaddes'dekinin de mecâzî olarak anlaşılması gerektiğini söylemedi mi?[1]

Yine, eğer, Posquières'li haham bizzat kendisinin Tanrı'nın cisim olduğuna inanıp inanmadığını söylemeye çağrılsaydı o vakit belki de Hristiyan Tertullian'ın[2] yahut Müslüman kelâmcıların sözcülüğünü yapmaksızın dahi kendi aklıyla, sırf kutsal yazıların Tanrı'nın benzersizliği öğretisinin sergilenmesinin sadece Tanrı'nın öteki cisimlere benzemeyen bir cisim olduğu anlamına geldiği inceliğini keşfedebilirdi[3]. Fakat burada, yine, onun, Tanrı'nın cisimsizliğini kutsal metinlerin O'-

1.*Perush Sefer Yesirah* by Judah b. Barzillai, s.20-21 ve 34. *Shi'ur Komah*-'ın teşbîhi ile ilgili benzer bir açıklama Judah Halevî (Cuzari IV,3) tarafından teklif edilir. Judah b. Barzillai'nin zikrettiğine göre (*Perush,* s.21, II.16-22). Saadia, R. Ishmael'in *Shi'ur Komah*'ın yazarı olduğundan şüphe etmiştir, ve Maimonides onun "Bizanslı (yahûdî) vaizlerinden birinin eseri" olduğunu ilân ederek R. Ishmael'in onun müellifi olmadığından emin idi (*Teshubot ha-Rambam* 273, s.243 [nşr. Freimann]).

2.*Adv. Prax.* 7 (PL2, 162C).

3.Abraham b. David'in bu cümlesiyle ne demek istediğini açıklamak maksadıyla çeşitli teşebbüsler yapılmıştır; onlarla ilgili bir kolleksiyon I. Twersky, *Rabad of Posquières* (1962), s.282-286'da bulunabilir.

nun benzersizliğiyle ilgili öğretisinden çıkaran Maimonides'in, Tanrı'nın öteki cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu söyleyen bir kimseyi kendisinin beş sapık sınıfı arasına dahil etmiş olduğunu kabul etmesi için nasıl bir sebebi vardı? Gerçekte, başka yerde söylediğim gibi, o hiçbir sapıklığı Tanrı'nın öteki cisimlere benzemeyen bir cisim olduğu iddiasına bağlamaz; o yalnızca "cisim" lâfzının müphem mânada kullanılmasını ister. Bundan dolayı, şâyet Posquières'li hahamın öyle çağrılsaydı Tanrı'nın cisim olduğuna inanmadığını doğruluk ve açık yüreklilikle kabul etmiş olacağını farzetmek daha mâkuldür. Sonra, *Moreh Nebukim* üzerinde tartışma esnasında Yahûdîliğin yetkili sözcülerinden hiçbiri —Maimonides'in Kitâb-ı Mukaddes'in âyetlerindeki ve Talmud irfanındaki teşbîhlerle ilgili felsefî yorumuna karşı olanlar bile Tanrı'nın cisimliliğine inanmayı savunmadı. Rivâyetler, Maimonides'in bazı teşbîhçi cümlelerine itiraz eden Fransız hahamlarından Nahmanides'e ulaştığında o nezâketle onlar hakkında düşünüp kibarca onların yanlış olduğunu söyledi ve ondan sonra onlardan hiçbir itiraz işitilmedi[1]. Ve, her ne kadar, felsefî saflıkları bakımından zımnen onun, Maimonides ve ötekilerin yaptıkları teşbîhlerle ilgili yorumu suçlu bulmasına muvâfakat etmiş olmaları mümkünse de, Moses Taku'nun onun Agadik antropomorfizmin gerçekliğine inancının Alman hahamları arasında taraftar bulduğuna dair büyük iddiasını kabul etmek için hiçbir sebep yoktur[2]. Çünkü Moses Taku'nun zikrettiği Maimonides ve ötekilerin kullanmış olduğu yorumlar tamamen felsefeye dayanmaktadır. Montpellier'li Solomon ve öğrencisi David ben Saul, Maimonides'e muhâlefetlerinin ilk heyecanıyla, Tanrı'yla ilgili Agadik tavsiflerde kullanılan cismânî lafızların gerçekliği de dahil, bütün Talmud Agadaları'nın gerçekliğine toptan inançlarını ilân eden bu iki

1.*Iggerot Kena'ot* içinde *Iggeret ha-Ramban* (Kobes III, s.9d-10a).
2.*Ketab Tamin, Osar Nehmad* III içinde, 1860, s.58 vd.

felsefî masum[1], daha sonra fikir değiştirdiler ve açıkça "Tanrı'yı benzeri yahut sûreti yahut eli yahut ayağı ya da Kitâb-ı Mukaddes'te zikredilen başka herhangi bir organı olan varlık olarak tasavvur etmek şöyle dursun; hiçbir zaman ne böyle bir görüşü söylediklerini ne de bu tür bir düşünceyi zihinlerine getirdiklerini"[2] iddia ettiler. Ve belki de onlardan daha azametli, fakat aynı zamanda da onlardan daha dürüst bir şekilde Posquières'li haham ilân etmiş olabilirdi: "Hatta benim kadar büyük ve üstün birçok kimse çok defa acele ile konuşmuş ve sonradan vazgeçecekleri şeyler söylemişlerdir".

1.*Milhamot ha-Shem* by Abraham Maimonides, *Iggerot Kena'ot* (Kobes III, s.17a-18a) içinde.
2.*Age,* s.19c.

# KARMA DİZİN